

جلد ۲، ماہ شوال المکرم ۱۳۴۲ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۵۳ء عدد ۱

Accession No. 30676  
Class No. معارف  
Book No. ۵۵

مضامین

شذرات

۲ - ۲ شاہ معین الدین احمد ندوی

مقالات

- اسلام میں نظام زمینداری و جاگیرداری جناب مولانا حفیظ احمد صاحب عثمانی ۱۹ - ۵  
اردو شاعری میں انقلاب کیونکر پیدا ہوا؟ مولانا عبد السلام ندوی ۳۳ - ۲۰  
الروای المنطقین مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی ۵۲ - ۳۴  
رفیق در الضیفین  
کتاب نورس مشفقہ ابراہیم عادل شاہ کے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب ایم اے پی ۶۵ - ۵۳  
نخطوطات پنج ڈی، ڈی، ڈی  
کیا صابین بدھ مذہب کے پیرو تھے؟ جناب مولوی عبد الرحمن صاحب ۶۱ - ۶۰  
ندوی رنگون

آثار علمیہ و ادبیہ

- مکاتیب مولانا شروانی مرحوم بنام مولانا سید سلیمان ندوی ۶۶ - ۶۲

مطبوعات جدیدہ

۸۰ - ۷۷ "م"

## مجلس ادارہ

- (۱) جناب مولانا عبد الماجد صاحب وریا بادی، صدر  
(۲) جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی، رکن  
(۳) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی،  
(۴) جناب مولانا عبد السلام صاحب ندوی،  
(۵) شاہ معین الدین احمد ندوی، مرتب  
(۶) سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے، شریک مرتب



نہایت وسیع نظام قائم ہو گیا ہے، چنانچہ اس صوبہ میں اس کے آٹھ سو مرکز ہیں جن سے کئی ہزار کارکن آتے ہیں جو اردو کے لئے بہت بڑی طاقت ہے، اور تہنیتی تنظیم اردو کو زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے، اس لئے اس تحریک کی کامیابی اور ناکامی دونوں صورتوں میں اس کو قائم رکھنا ضروری ہے، کامیابی کی صورت میں اس کے اردو کے قانوناً علاقائی زبان مان لئے جانے کے بعد بھی اس کے مخالفین اپنی روش سے باز نہ آئیں گے اور اپنے معتد بہر اس کی راہ میں رکاوٹیں ڈالنے کی کوشش کریں گے، اس لئے ان کے انسداد اور علاقائی زبان کے قانونی حقوق کو عملاً حاصل کرنے کے لئے اس کی نگرانی کی ضرورت ہوگی، اس کے علاوہ تہنہ اردو کے علاقائی زبان بن جانے سے اس کی ترقی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے لئے ترقی کے تمام وسائل اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی، اور ناکامی کی صورت میں اس کی بقا اور تحفظ کے لئے اس سے بھی زیادہ دست و تنظیم کے ساتھ جدوجہد کرنا پڑے گی، اور یہ سارے کام اس تنظیم سے لئے جاسکتے ہیں، اس لئے اس کا باقی رہنا ہر حال میں ضروری ہے، اور اگر اس سے پورا کام لیا جاسکا، تو پھر اردو زبان نہیں مٹ سکتی، اور ایک ایک دن وہ اس صوبہ کی علاقائی زبان بن کر رہے گی، اس لئے کہ جس زبان کی پشت پر اتنی بڑی طاقت ہو اس کو حکومت زیادہ دنوں تک نظر انداز نہیں کر سکتی، اس کا نفرتس میں اس مسئلہ پر بھی غور کیا جائیگا اس لئے کانفرنس میں اس تحریک کے تمام کارکنوں اور اردو کے حامیوں میں شرکت ضروری ہے،

۲۰۰۱: ۲۰۰۱

’بزم تاریخ پاکستان‘ کی جانب سے حکومت کی سرپرستی میں گذشتہ جنوری سے انگریزی میں ایک رسالہ پاکستان ہسٹاریکل جرنل نکالنا شروع ہوا ہے، اب پاکستان میں انگریزی کے اصحابِ قلم کی کمی نہیں ہو اور ہسٹاریکل جرنل مضمون نگاروں کو معقول معاوضہ بھی دیتا ہے اس لئے اس کو بہت سے اچھے لکھنے والوں کی خدمات حاصل ہو جائیں گی، چنانچہ رسالہ کا معیار اس وقت بھی خاصہ بلند ہے اور امید ہے کہ آئندہ اور بلند ہوتا جائیگا، اس کی سالانہ قیمت دس روپے ہے، چیک لائسنس کراچی سے ملے گا،

۲۰۰۱: ۲۰۰۱

ڈاک اور رجسٹری کی بعض قانونی دقتوں کی وجہ سے معارف کی اشاعت میں ادھر وہ مہینوں سے ترقی ہو رہی ہے، اس سے ناظرین کو جو رنجت ہوگی اس کا ہم کو پورا اندازہ ہے، ان دقتوں کو رفع کرنے کی کوشش برابر جاری ہو امید ہے کہ وہ جلد دور ہو جائیگی، اور آئندہ مہینہ سے رسالہ وقت پر شائع ہوگا،

## مقالہ

### اسلام میں نظام زمینداری و جاگیرداری

(تمت)

از

مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

اس مضمون کے پہلے نمبروں کے لکھے وقت میرے سامنے فتح الباری نہ تھی، اس لئے مقالہ مولانا نے بعض جگہ اس کے حوالہ سے جو کچھ لکھا ہے اس کا جواب میں نے دوسری کتابوں سے یا اپنی طرف سے دیدیا تھا، اس کے بعد جب مدرسہ جامعہ قرآنیہ ڈھاکہ سے فتح الباری منگوا کر اس کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ میں نے اپنی طرف سے جو بعض جوابات لکھے تھے، بھلائی دی فتح الباری میں بھی موجود ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ ناظرین کے اطمینان کے لئے فتح الباری کی عبارت کیساتھ ان کو پیش کر دیا جائے چنانچہ حدیث:

من کانت لہ ارض فلیزرعھا

اور لیخصھا یا لا فان لہ یفیل

فلیمسک ارضہ

کے تحت میں ابن جریر فرماتے ہیں کہ اس پر اشکال کیا گیا ہے کہ زمین کو بغیر زراعت کے روکنے میں

مال کو ضائع کرنا جو جس کی ممانعت کی گئی ہو پھر اس کا یہ جواب دیا ہو کہ

واجب بجملة التثبي عن اضاغة  
عين المال او منفعة لا تخلف  
لان الارض اذا تركت بغير ربح  
لم تنقطع منفعتها فانها قد  
قربت من الكلاء والحشيش  
ما ينفع في الرعي وغيره وعلى  
تقدير ان لا يحصل ذلك  
فتختلف في السنة التي تليها  
ماله فانت في سنة الترك  
وهذا كله ان حمل النهي  
عن الكراء على عموم فامالو  
حمل الكراء على ما كان مالو فاما  
لهم من الكراء بجزء ما يخرج  
منها ولا سيما اذا كان غير معلوم  
فلا يستلزم ذلك تعطيل  
الانتفاع بها في الزراعة بل  
يعكسها بالذهب او  
الفضة كما تقر ذلك

مال ضائع کرنے کی ممانعت والی حدیث کا  
مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات ہی کو برباد  
کر دے یا ایسی منفعت کو جس کا عوض  
ملنے کی امید نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں  
کیونکہ زمین کی زراعت چھوڑ دینے  
سے اس میں گھاس اور چارہ آنا پیدا  
ہو جائے گا کہ جانوروں کی چرائی میں  
کام آئے گا، اور بالفرض ایسا بھی نہ  
ہو، تو آئندہ سال اس میں زراعت  
کرنے سے اتنی پیداوار ہو جائے گی،  
جو پچھلے سال کی بھی تلافی کر دے گی،  
اور ان جوابوں کی ضرورت اس وقت  
ہے، جب زمین کو روک لینے کا مطلب  
یہ لیا جائے کہ کسی طرح بھی کرایہ پر نہ  
دیجائے، اور اگر یہ مطلب ہو کہ جس  
طرح تم کرایہ پر دیتے آ رہے ہو اس  
طرح نہ دو یعنی زمین کے خاص حصہ  
کی پیداوار مقرر نہ کی جائے تو اس سے

والله تعالى اعلم

یہ لازم نہیں آتا کہ حضور نے بالکل زراعت  
معطل کرنے کا حکم دیا تھا، بلکہ اس سورت  
میں وہ سونے چاندی کے عوض کرایہ پر  
دیکھتے تھے، جیسا اوپر معلوم ہو چکا ہے

(ص ۱۰ ج ۵)

حافظ ابن حجر کے دو جواب بعینہ وہی ہیں جو اہقر نے دیے تھے، تیسرا جواب میں نے یہ دیا تھا کہ یہ  
حدیث نہ جبر پر محمول ہے، اور ابن حجر کے نزدیک اس طریقہ کے بند کرنے پر محمول ہے، جو ان میں مانگا  
میں نے عرض کیا تھا کہ انصارِ مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ  
کہ ان کے باغات کو مہاجرین و انصار کے درمیان تقسیم فرمادیں آپ نے اس سے انکار کیا تو انصار نے  
کہا اچھا مہاجرین ہم کو محنت و مشقت سے آزاد کر دیں، اور ہم ان کو پیداوار میں شریک کر لیں، اس کو  
حضور اور مہاجرین دونوں نے منظور کر لیا، اس سے مسافات یعنی باغات کو بٹائی پر دینے کا جو از نہایت  
ہوا، حافظ ابن حجر نے ممانعت یہی نقل کیا ہے کہ

فَسَالَوْهُمْ اِنْ يَسَاعِدُوهُمْ  
فِي الْعَمَلِ وَيَشْرِكُوهُمْ فِي الثَّمَرِ  
قَالَ وَهَذَا كَالِهِيَ الْمَسَاقَاةِ  
بِعَيْنِهَا (ص ۵ ج ۵)

پھر انصار نے یہ درخواست کی کہ مہاجرین  
باغوں میں کام کر کے ان کی مدد کریں اور  
پھل میں ان کو شریک کر لیں گے، فہل  
فرماتے ہیں کہ یہی تو بعینہ مسافات ہی

اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی جس روایت میں زراعت سے ممانعت نقل کی جاتی ہے، وہی  
میں مساقاۃ کو بھی منع کیا گیا ہے، اور اس حدیث سے مسافات کا جواز صاف معلوم ہو رہا ہے، اس لئے  
زراعت بھی جائز ہونی چاہئے ایسی حالت میں مقالہ نگار مولانا کا یہ فرمانا کہ بٹائی پر زمین دینے کے جواز  
میں لے دے کہ صرف خیبر کا معاملہ پیش کیا جاتا ہے، صحیح نہیں، بلکہ ان کے پاس یہ حدیث بھی ہے جس سے

مساقات کا جواز صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس سے مساقا کا جواز ثابت ہوا جس کو شافعیہ اور مالکیہ جاز کہتے ہیں مزارعت کا جواز کیسے معلوم ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مساقا اور مزارعت دونوں ایک دوسری کی نظیر ہیں، ایک کا جواز دوسرے کے جواز کو مستلزم ہے، اور مولانا نے رافع بن خدیج کی جس حدیث سے مزارعت کی مانعت ثابت کی ہے، اول تو اس میں اضطراب ہی دوسرے حضرت زید بن ثابت و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو سننے کے بعد انکار کیا، یا اس کو مشورہ اور شفقت پر محمول فرمایا، میں نے مذاہب فقہاء کے بیان میں لکھا تھا کہ روپیہ اور اشرفی کے عوض زمین دینے کے جواز میں جملہ فقہاء کا اتفاق ہے، ابن حجر نے بھی فتح الباری میں یہی لکھا ہے، فرماتے ہیں کہ

كانه اشار الى ان النهي الوارد

عن كراء الارض محمول على

ما اذا اكرمت بشئ مجهول

رہو قول الجمهور او بشئ

ومتا يخرج من الارض ولو

كان معلوما وليس المراد

النهي عن كرائها بالذهب

او الفضة وبالفرض ربيع

فقال لا يجوز كراءها الا

بالذهب او الفضة وخالف

في ذلك طائفتان وطائفة

قليلة فقالوا لا يجوز كراء الارض

جائز ہی نہیں، طائفتوں اور تھوڑے سے

مطلقاً و ذهب اليه ابن حزم  
وقوله واحتج له بالاحاديث  
المطلقة في ذلك وحديث الباب  
على ما ذهب اليه الجمهور  
قد اطلق ابن المنذر ان  
الصحابه اجمعوا على جواز  
كراء الارض بالذهب و  
الفضة ونقل ابن بطال  
اتفاق فقهاء الا مصاد عليه  
وقد روى ابو داود عن سعد  
ابن ابى وقاص قال كان اصحاب  
المزارع يکرونها بما يكون  
على المساقى من الزرع فاختصوا  
في ذلك فنهاهم رسول الله  
صلی الله عليه وسلم ان يکروا  
بن الک وقال اکروا بالذهب  
والفضة ورجاله ثقات الا  
ان محمد بن عکرمه المخزومی

ہمارے اس کی مخالفت کی ہے، وہ کہتے  
ہیں کہ زمین کو اجارہ پر دینا کسی طرح  
بھی جائز نہیں، ابن حزم (ظاہری) اسی  
طرف گئے ہیں، اور انھوں نے اسی کو  
قوی بنایا ہے، وہ ان احادیث سے  
حجت پکڑتے ہیں جن میں مطلقاً مانعت  
آئی ہے، مگر اس باب کی حدیث رجحان  
خود رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے  
مردی ہے، جمهور کے مذہب کی تائید  
کرتی ہے، اور ابن المنذر نے توضیح  
کہہ دیا ہے کہ چاندی سونے کے عوض  
زمین کو اجارہ پر دینے کے جواز پر صحابہ  
کا اجماع ہے، ابن بطال نے تمام بلاد  
اسلامیہ کے فقہاء کا اس پر اتفاق نقل  
کیا ہے اور ابو داؤد و حضرت سعد بن ابی وقاص سے  
روایت کیا ہے کہ کھیتوں والے اپنی کھیتوں کو اس  
پیداوار کے عوض اجارہ پر دیا کرتے تھے جو پانی  
کے قریب پیدا ہو، حسین جھگڑا ہوتا تھا، اس لیے

طے مگر طائفتوں سے بخاری میں اور کتب صحاح میں جواز ہی مردی ہے، اس لیے یہ روایت شاذ ہوگی،

لعمریہ عنہ الا ابراہیم بن

مسعد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح

کے اجارہ سے منع فرمایا، اور ارشاد فرمایا

کہ سونا چاندی کے عوض اجارہ پر دیا کر دو

اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں، مگر محمد

ابن عکرمہ مخزومی (جو ابن ابی لبیہ کہلاتے

ہیں) سے ابراہیم بن مسعد کے سوا کوئی روایت

نہیں کرتا،

(ص ۱۹ جلد ۵)

اس سے معلوم ہوا کہ اس سند کے سب راوی ثقہ ہیں، اور میں ادھر بتل چکا ہوں کہ ابن حبان نے محمد بن عکرمہ کو بھی ثقہ کہا ہے، اور رافع بن خدیج کا فتویٰ بھی اس کے موافق ہے، جیسا بخاری کی روایت میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ چاندی سونے کے عوض زمین کو اجارہ پر دینا کیسا ہے؟ فرمایا دینا اور دوم کے عوض اجارہ دینے میں کوئی حرج نہیں، اور ان کا یہ فتویٰ اجتہادی نہیں ہے، بلکہ حضرت سہل کی طرح ان کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتہ اس کا جواز معلوم تھا۔

میں نے عرض کیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو دہلی میں پیش کر کے بعض صحابہ نے حضرت عمرؓ سے ملک شام وغیرہ کی زمینوں کو بھی غامین و فاتحین میں تقسیم کر دینے کا مطالبہ کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ خیبر کی زمین و باغات مسلمانوں کی ملک تھیں، یہود خیبر کی ملک نہ تھیں، اس لئے ان کا حضورؐ کا ان سے نفٹ پیداوار پر معاملہ کرنا مزارعت ہی میں داخل ہے، اور وہ خراج مقاسمت نہیں تھا، مانعانے فتح الباری میں اس کی تصریح کی ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ اگر مجھے پچھلے مسلمانوں کا خیال ہوتا تو جیستی بھی میں فتح کرتا فاتحین میں تقسیم کر دیتا، جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو تقسیم

کر دیا تھا،

وروی البیہقی من وجہ آخر

عن ابن وہب عن مالک فی

ہذا القصۃ سبب قول عمر

ہذا ولفظہ لسان الفتح الشارح

قادر الیہ بدل لتقسیمہا لکما

قسم رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم خیبر صرح سب

ابو عبید فی حدیثہ فی کتاب

الا موال کہا مر اول نقصان

علیہما بالسیف فقال عمر

فذلک قال ابن التین تاول

عمر قول اللہ تعالیٰ والذین

جاؤا من بعدہم فرای ان

للاخرین اسوۃ بالاولین

فخشی لو قسم ما لفتح ان تکمل

الفتوح فلا یبقی لمن یجی بعد

ذلک حظ فی الخراج فرای ان

توقف الفتوحۃ حسوۃ و

نضرب علیہا مخرجا ید و

نضرب علیہا مخرجا ید و

بیہقی نے دوسری طریق سے ابن وہب سے ام مالک

اسی قصہ میں حضرت عمرؓ کے اس قول کا سبب ہی

بیان کیا ہے کہ جب ملک شام فتح ہوا تو حضرت

نے حضرت عمرؓ کو کہا کہ آپ اس ملک کو غامین کے

تقسیم کر دیں ورنہ ہم تیار ہو کر لڑیں گے کہ نہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا تھا، ابو

غیرہ کی روایت میں یہ خبر مذکور ہے حضرت

عمرؓ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اگر

مجھے پچھلے مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا تو میں

ہر شہر کو خیبر کی طرح تقسیم کر دیتا، ابن تین

فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے آیت والذین

جاؤا من بعدہم سے استدلال کیا،

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فیئ میں پھلون

کا بھی پھلون کی برابری ہے، حضرت عمرؓ

کو اندیشہ ہوا کہ اگر ہر مفتوحہ زمین کو تقسیم

کر دیا گیا اور فتوحات مکمل ہو گئیں، تو بعد

میں آنے والوں کے لئے کچھ بھی آمدنی باقی

نہ رہے گی، اس لئے ان کی رائے یہ ہوئی

کہ جو ملک جنگ سے فتح ہوا اسکو وقف

نفعہ للمسلمین وقد اختلف  
نظر العلماء في قسمة الارض  
المفتوحة على قولين شهيرين  
كذا قال وفي المسئلة احوال  
اشهرها ثلثة فنون مالک تصیر  
وقفا بنفس الفتح وعن ابی  
حنيفة والثوري يتخير الا ما  
بین قسمتها ووقفيتها وعن  
الشافعی یزومه قسمتها الا  
ان یرضی بوقفيتها من غنمها

کر کے خراج مقرر کر دیا جائے جس سے ہمیشہ  
کے لئے سب مسلمان نفع حاصل کرتے رہیں۔  
سے علماء کی دو این، اوس زمین کے متعلق  
جو جنگ سے فتح ہو، مختلف ہو گئیں اس  
میں دو قول مشہور ہیں، ابن الیقین نے ایسا  
ہی کہا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں متروک  
اقوال ہیں جن میں سے تین زیادہ مشہور  
ہیں، امام مالک سے زید روایت ہے کہ  
فتح کے ساتھ ہی زمین وقف ہو جاتی ہو  
اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے  
نزدیک امام کو اختیار ہے کہ اوس کو تقسیم  
کر دے، یا وقف کر دے، اور امام شافعی  
کے نزدیک تقسیم کرنا ضروری ہے، مگر یہ کہ  
غانین اوس کے وقف کرنے پر راضی ہو

بہر حال

(ص ۱۲ اجلد ۵)

غالباً امام ابو حنیفہ نے سواد عراق کی زمینوں میں مزارعت اور مساقات کو اسی لئے پسند نہیں  
نہیں کیا کہ وہ ان کے نزدیک وقف تھیں اور اہل ذمہ سے اس کو خریدنا ہی درست نہ تھا، چنانچہ  
خرید کر کسی کو مزارعت یا مساقات کے طور پر دی جائے، اور زمین خیر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے وقف نہیں کیا تھا، بلکہ غانین کے درمیان تقسیم کر کے یہود کو مزارعت و مساقات پر دیا تھا اس  
میں امام صاحب کو کلام نہیں ہو سکتا، مگر چونکہ اکثر متنفذ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ امام صاحب مزارعت و

ومساقات کو مطلقاً منع کرتے ہیں اور معاملہ خیر سے جمہور علماء اس کے جواز پر استدلال کرتے تھے اس لئے  
ان حضرات نے اس میں یہ تاویل کر دی کہ امام صاحب اس کو خراج معاسمت پر محمول کرتے ہیں حالانکہ یہی  
حضرات کتاب البیرون یہ بھی لکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر کو فتح کر کے غانین پر تقسیم کر دیا تھا جس  
معلوم ہوا کہ امام کو تقسیم کا بھی اختیار ہے جس سے مالک کا یہ قول دگیا کہ جو زمین جنگ سے فتح ہو وہ فسخ کیے بغیر ہی وقف ہو  
میرا خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سواد عراق کی زمینوں میں بوجہ وقف ہونے کے مطلقاً مزارعت  
مساقات کو منع فرمایا ہے لیکن جو زمین وقف نہ ہو اور جس کا خریدنا اور بیچنا جائز ہو اس میں مزارعت مساقات  
کو منع نہیں کیا ہے، بلکہ بقول حادی قدسی صرف ناپسند فرمایا ہے، کیونکہ بخاری میں ابو امامہ باہلی کی یہ حدیث  
بھی موجود ہے کہ

قال وراى سكة وشيئا من الة  
الحرف فقال سمعت النبی صلی  
اللہ علیہ وسلم یقول لا یدخل  
هذا بیت قوم الا ا دخله اللہ  
الذل،

مستخرج ابونعیم میں اس کے بجائے یہ الفاظ ہیں،

الا ا دخلوا علی انفسهم ذل ولا  
یخرج عنہم الی یوم القیامة،  
وہ لوگ اپنے آپ پر ایسی ذلت کو راہ دیتے  
ہیں جو قیامت تک ان سے نہ ہٹے گی،  
حافظ نے فتح الباری میں اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ

والمراد بذل ما یلزم ہر من  
حقوق الارض التي تطالب ہر  
اس ذلت سے مراد وہ ہے جو زمین پر ان  
حقوق کے واجب ہونے کی وجہ سے لازم

بِهِ الْوَلَاةَ وَكَانَ الْعَمَلُ فِي

الْأَرْضِ أَوَّلَ مَا فَتَحَتْ عَلَى

أَهْلِ الذِّمَّةِ فَكَانَ الصَّحَابَةُ

يَكْرَهُونَ تَعَاطِي ذَلِكَ قَالَ ابْنُ

الْبَيْتِ هَذَا مِنْ أَخْبَارِ رَسُولِ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَغِيبَاتِ

لَا تَلْقَ الْمَشَاهِدَ الْآنَ إِنَّ أَكْثَرَ

ہوتی ہے جن کا حکام کی طرف سے مطالبہ

ہوتا ہے اسی لئے فتوحات اسلامیہ کے

ابتدائی دور میں زمینوں کی خدمت اہل جو

پر تھی صحابہ کرام خود یہ کام نہ کرتے تھے ان

البتہ کہتے ہیں کہ یہ منہلہ مشین گو یوں کے

جیسا کہ آج کل مشاہدہ ہو رہا ہے کہ سب سے

زیادہ ظلم کسانوں ہی پر ہوتا ہے

نظام اہل جو

اس پر یہ اشکال دارو کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے ایک حدیث میں امام بخاری ہی کے یہاں کھیتی کرنے اور درخت لگانے کی فضیلت بیان ہو چکی ہے جس کا جواب بھی حافظ نے دیا ہے، مگر میرے نزدیک بہتر جواب یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور باغات لگانے کی فضیلت ویسی ہی ہے، جسے بعض احادیث میں بیماری اور مصیبت کا ثواب بیان کیا گیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان اس ثواب کی طرح میں بیماری اور مصیبت خود مول لیا کرے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ دنیا میں بیماری اور مصیبت ہر شخص کو پیش آتی ہے اور زندگی میں اس سے نجات دشوار ہے، اس لئے جب یہ صورت پیش آئے، تو اس ثواب کو پیش نظر رکھ کر انسان اپنے آپ کو سنبھالے رکھے، زیادہ پریشان نہ ہو، اسی طرح دنیا والوں کو کھیتی اور باغات کے بغیر چارہ نہیں، اس لئے کچھ لوگ تو اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہون گئے، ان کی تسلی کے لئے اس کی فضیلت بیان کر دی گئی ہے، تاکہ وہ مجھ ہی سے اس خدمت کو انجام دیتے رہیں، لیکن جس کو مجبوری نہ ہو، اور دوسرا ذریعہ معاش اختیار کر سکتا ہو، اس کو زمینداری اور کاشتکاری سے الگ ہی دیکھنا چاہئے، کیونکہ اس کے لئے ذلت لازم ہے، اہل دن کی مقدمہ بازی، جھگڑے، فساد اس کے لازم میں ہیں، بھائی بھائی میں زمین کے لئے لڑائی ہو جاتی ہے، بھائی بہن کا حق دیتا ہے، اور بہن بھائیوں میں

محبت و الفت نہیں رہتی، پھر کھیتی اور باغ والے اکثر ظلم و ستم کرتے ہیں، اسی لئے بزرگوں نے دیہات کی زندگی کو پسند نہیں کیا، کہ دو تین پشتوں کے بعد ان کی اولاد جاہل کشتہ نما تراش ہو جاتی ہو، اسی بخاری امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسلمانوں کے لئے مزارعت و مساقاۃ کو پسند نہ فرماتے تھے، اگرچہ اس کے بغیر چارہ بھی نہیں، اور ایک طبقہ زراعت پسند ضرور رہے گا، ورنہ زندگی دشوار ہو جائے گی، اسی لئے امام صاحب نے یہ بھی پیشین گوئی فرمادی تھی، ان الناس لا یأخذون بقولہ کہ لوگ علماء میرے قول کو اختیار نہ کریں گے (رشامی) چنانچہ مشاہدہ ہے کہ مسلمانوں نے زمینداری، جاگیر داری، اور کاشتکاری میں مشغول ہو کر جذبہ جہاد، شہسواری، علمی ترقی کو خیر آباد ہی کہہ دیا، جس کی وجہ سے ان میں افلاس اور جہل اور بزدلی پیدا ہو گئی، خالی اللہ المشتکی

داؤدی فرماتے ہیں کہ ابوالامہ باہلی کی حدیث میں ان لوگوں کے مشغول ہے جو دشمن کے قریب رہیں، پر رہتے ہوں کہ وہ اگر کھیتی باڑی میں مشغول ہو کر جنگی مشق چھوڑ دیں گے تو دشمن ان پر شیر ہو جائیگا، اس لئے ان پر لازم ہے کہ جنگی کاموں میں مشغول رہیں، اور دوسرے مسلمانوں پر جو سرحد سے دور ہیں، ان کی ضروریات معاش کا دیکھ کر لازم ہے، (فتح الباری ج ۵ ص ۴۴)

میں کہتا ہوں دور والوں کو بھی چاہئے کہ کھیتی باڑی کا کام زمینوں کو بھی لیا کریں، اور خود تجارت اور ملکی نظم و نسق اور علمی ترقی میں مشغول رہیں، اور جنگی مشق کو بھی اپنا مشغلہ رکھیں تاکہ جذبہ جہاد میں کمی نہ آنے پائے

میں نے عرض کیا تھا کہ حضرت صحابہ عام طور سے اپنی زمینوں کو نصف یا تہائی، چوتھائی کی تہائی پر دیا کرتے تھے،

اور مولانا کی یہ تاویل کہ صحابہ نے جو کچھ کیا وہ خراج تھا سمیت تھا، غلط ہے، چنانچہ امام بخاری نے امام باقر سے روایت کیا ہے کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی گھر ایسا نہیں جو تہائی چوتھائی پر مزارعت نہ کرتا ہو

نیز حضرت علی اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما، عمرو بن عبد اللہ بن مسعود، عمر بن عبد العزیز، قاسم بن محمد، عروہ، خاندان ابو بکر صدیق، خاندان عمر، خاندان علی، اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم بھی مزارعت کرتے تھے، حافظ ابن حجر اس کی شرح میں فرماتے ہیں،

وَالْحَقُّ أَنَّ الْبَخَّارِيَّ إِذَا دَلَّ بِبَيَاقٍ  
هَذَا لَا تَأْثَرُ إِلَّا مُشَارَةً إِلَى  
أَنَّ الصَّحَابَةَ لَمْ يَنْقُلْ عَنْهُمْ  
خِلَافَ فِي الْجَوَازِ خِصُوصًا إِبْنِ  
الْعَدِيِّ يَنْتَهِي لِزُهْرٍ مِنْ يَقْدِرُ  
عَمَّا يَصْرِفُ عَلَى الْأَخْبَارِ الْهَرَفُوعَةِ  
أَن يَقُولُوا يَا لِحُجُوزِ عَلَى قَاعِ دَعْتِهِمْ  
(ص ۵ جلد ۵)

پہلی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ان آثار کو بیان کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صحابہ سے جو ان مزارعت میں اختلاف منقول نہیں، بالخصوص اہل مدینہ میں تو اختلاف ہے ہی نہیں، اس لئے جو لوگ عمل اہل مدینہ کو احادیث مرفوعہ پر بھی مقدم کرتے ہیں، (یعنی مالکیہ) ان پر تو اپنے قاعدہ کے موافق اس کے جواز کا قائل ہونا لازم ہے،

اس کے بعد حافظ نے ان تمام آثار کی جن کو امام بخاری نے تعلیقاً (بلا سند) ذکر کیا تھا، سند بیان کی ہے کہ امام باقر کے اثر کو عبد الرزاق نے سفیان ثوری سے مسلم بن قیس کے واسطے سے امام باقر سے روایت کیا ہے، اور ابن ابی شیبہ نے عمرو بن صلیح کے واسطے سے حضرت علیؑ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے نصف پیداوار پر مزارعت (بٹائی) کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا، ابن ابی شیبہ ہی نے موسیٰ بن طلحہ کے واسطے سے روایت کیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما تہائی اور چوتھائی پر مزارعت کیا کرتے تھے، سعید بن منصور نے اسی طریق سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے پانچ صحابہ کو جاگیر عطا کی تھی، حضرت زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہما اور جناب بنی امیہ اور اسامہ بن زیدؓ تو میں نے اپنے دو

ہمسایوں کو یعنی عبد اللہ بن مسعود اور حضرت سفید کو دیکھا کہ وہ اپنی زمین تہائی پیداوار پر (دوسروں کو) دیا کرتے تھے، عبد الرزاق نے شام سے سنا ہے کہ محمد بن سیرین نے ان کو قاسم بن محمد کے پاس بھیجا کہ ان سے یہ دریافت کریں کہ ایک شخص دوسرے سے کتنا ہے کہ تو میرے باغ میں کام کر، تجھے تہائی یا چوتھائی پیداوار ملے گی، تو اس کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ قاسم نے فرمایا کچھ حرج نہیں، میں نے کہا اگر محمد بن سیرین کو یہ جواب سنایا تو انھوں نے کہا کہ زمین کے معاملہ میں یہ سبترین طریقہ ہے نسائی نے ابن عون کے واسطے سے روایت کیا کہ محمد بن سیرین فرماتے تھے کہ میرے نزدیک زمین مال مزارعت کی طرح ہے اور جو صورت مال مزارعت میں جائز ہے وہ زمین میں بھی جائز ہے، اور جو صورت مال مزارعت میں جائز نہیں، وہ زمین میں بھی جائز نہیں، (ص ۵ جلد ۵) اور ظاہر ہے کہ مال مزارعت میں یہ صورت جائز نہیں کہ مال والا اپنے لئے رقم کی کوئی مقدار معین کرے کہ مضارب اس کو ہر سال پانچ سو یا ہزار روپیہ دیا کرے گا، خواہ نفع ہو یا نقصان یہ رقم اس کو ضرور دنیا ہوگی، اور منافع کا جزا مشاع (نصف یا تہائی چوتھائی) مقرر کرے تو جائز ہے کہ جو نفع ہوگا، وہ آدھون آدھ تقسیم ہوگا یا مال والے کو دو تہائی اور مضارب کو ایک تہائی ملے گا، اور نفع نہ ہو تو کسی کو کچھ نہ ملے گا، یہ صورت جائز ہے، اس کے بعد حافظ نے نسائی ہی کے حوالہ سے محمد بن سیرین کا وہ قول نقل کیا ہے، جو ہمارے مقالہ مولانا نے بخاری کی طرف منسوب کر دیا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک اس صورت کے سود دوسری صورتیں جائز نہیں، جب وہ خود زمین کو مال مزارعت کی طرح قرار دے رہے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ مالک زمین کے ذمہ زمین کے علاوہ اور کچھ بھی عائد کریں، بہر حال ان تمام آثار کو خراج مقاسمت پر محمول کرنا کسی طرح درست نہیں، کیونکہ یہ حضرات صحابہ اپنی زمینوں کو مزارعت پر دیتے تھے، حکومت کی زمین کو نہیں دیتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی خیران کے زمین کو نصف یا چوتھائی، تہائی پر زمین نہیں دی تھی، بلکہ ان کو جہاد میں لے کر کے مسلمانوں کو اس شرط پر زمین

دی گئی تھی کہ اگر بیج اور بیل، اہل وغیرہ وہ لائیں تو ان کو دو تہائی اور حضرت عمر کو ایک تہائی ملے گا اور اگر بیج وغیرہ حضرت عمر دین تو آدھوں آدھ تقسیم ہوگی ایک تہائی ملے گا،

(ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۹)

وصلہ ابن ابی شیبہ عن ابی  
خالد الاحمر عن یحییٰ بن سعید  
ان عمر اجلی اهل بخران الیہود  
والنصارى واشترى بیاض  
ارضہم وکرومہم فاعمل عمر  
الناس ان هم جاءوا بالبقر  
الحدید من عندہم فلهو  
الثلاثان ولعمر الثلث وان  
جاء عمر بالبذر من عندہ

ظاہر ہے کہ یہود و نصاریٰ کے جلا وطن کرنے کے بعد جن لوگوں سے یہ معاملہ کیا گیا، وہ مسلمان ہی تو تھے، اور مسلمانوں پر خراج مقاسمت نہیں ہو سکتا، تو لامحالہ یہ مزارعت اور بٹائی پر زمین دینے کی صورت تھی، اور اگر فرض کر لیا جائے کہ جن لوگوں کو یہ زمینیں دی گئی تھیں، وہ مسلمان نہ تھے، یہود و نصاریٰ کے علاوہ دوسری ملت کے کفار تھے، تو ظاہر ہے کہ یہ زمینیں ان کفار کی ملک نہ تھیں، بلکہ حضرت عمر کی باعام مسلمانوں کی ملکیت تھیں پھر بھی کفار کو اس طرح معاملہ کر کے دنیا خراج مقاسمت میں داخل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کو مزارعت ہی کہا جائے گا، اسی لئے امام بخاری نے اس کو جواز مزارعت کی دلیل میں پیش کیا ہے، امید ہے کہ اس تفصیل سے ناظرین کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اسلام میں زمینداری اور جاگیردار

ممنوع نہیں ہے بلکہ ظلم حرام ہے، اسلام میں زمینداری کی ایسی صورتیں بتلائی گئی ہیں جن سے کاشتکاروں پر ظلم نہ ہو، اور زمیندار و کاشتکار دونوں اتفاق و الفت کے ساتھ کام کرتے رہیں، یہ دعویٰ کرنا کہ زمین بھی، ہوا، پانی، حرارت اور روشنی کی طرح قدرت کا عام عطیہ ہے، تو اس کے کسی خاص رقبہ کو اپنی طرف منسوب کر کے اس میں کاشت کرنے والوں سے کرایہ وصول کرنا اسلام میں جائز نہیں، بالکل غلط ہے، میں پوچھتا ہوں کہ کیا حیوانات بھی قدرت کا عام عطیہ نہیں کیا ہم کو اپنے گھر سے پیدا کرتے ہیں پس جس طرح جانوروں کے کسی ٹکڑے پر جائز طریقہ سے قبضہ اور اس کو اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کو کرایہ پر دینا اور ان سے کرایہ وصول کرنا جائز ہے، اسی طرح زمین کو بھی سمجھ لینا چاہئے، وصَلَّى اللہ علی خیر خلقہ مسیدنا محمد والہ واصحابہ اجمعین واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین،

## سیرۃ ابی جلد ششم

مؤلفہ

مولانا سید سلیمان ندوی

یہ اخلاقی تعلیمات پر مشتمل ہے اس میں پہلے اسلام میں اخلاق کی اہمیت بتائی گئی ہے، اور پھر اسلامی و اخلاقی تعلیمات اور فضائل و زائل، اور اسلامی آداب کی تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اور دکھایا گیا کہ اخلاقی معکم کی حیثیت سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پایہ کتنا اونچا ہے،

طبع سوہ

منہج

سودا کہتے ہیں،

## اردو شاعری میں انقلاب کی پیدائش

(انقلاب کی عام تاریخ)

از

مولانا عبد السلام ندوی

(۳)

ہند کے شعراء نے بھاشا کی اس یادگار کو بھی مٹا کر اردو شاعری کو بالکل فارسی شاعری کے قیام میں ڈھال دیا، اور میر کے پہلے مرزا مظہر جان جاناں نے اردو شاعری کے دامن سے اس داغ کو مٹایا چنانچہ محض مرزا جان جاناں کے حال میں لکھتے ہیں :-

”دراختہ اسے شوق شعر کہ ہنوز از میر و مرزا کے در عرصہ نیا نہ بود و دود و ویرا یہام گویان بود ادل کسے کہ رنجہ بہ متبع فارسی گفتہ دوست، نقاش ادل زبان رنجہ بہ اعتقاد فقیر دوست“

قدرت اللہ شوق اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں،

”میں گویند ادل کسے کہ طرز ایہام گوئی ترک نمودہ رنجہ را در زبان اردو سے معنی شاہ جہان آباد کہ احوال پسند خاطر عوام و خواص گردیدہ و مروج ساختہ مرزا جان جاناں متخلص بہ منظر و بیت فرشتہ خلعت“

مرزا جان جاناں کے بعد اگرچہ اور تمام اساتذہ نے اس کو اپنے دامن کا داغ سمجھا چنانچہ

یگر رنگ ہوں آتی نہیں خوش مجھ کو زندگی  
منکر سخن و شعر میں ایہام کا ہوں میں  
میر صاحب فرماتے ہیں :-

کیا جانوں دل کو کھینچے ہیں کیوں شعر کے  
کچھ طرز ایسی بھی نہیں ایہام بھی نہیں  
قائم کہتے ہیں :-

ہو روم روم مرا کیوں نہ خوش کہ وہ چین  
یہ کہ گیا ہے کہ آؤنگا آج میں شام  
بطور ہزل ہے قائم یہ گفت گورنہ  
تلاش ہے یہ مجھے ہونہ شعر میں ایہام

لیکن چونکہ یہ صنعت بعض اوقات شعر میں جن بھی پیدا کر دیتی ہے، اس لئے ہر دور میں کچھ نہ کچھ رواج رہا، اور تہو تہو کے دور میں ناسخ، آتش، اور ان کے تلامذہ نے اس کو اپنا مخصوص فن بنالیا اور وہ لکھنؤ کی خاص چیز ہو گئی، بلکہ دلی کے شعراء میں ذوق اور شاہ نصیر نے بھی ان کی ہم نوائی کی لیکن بہر حال زبان، بیان اور معانی و مطالب ہر حیثیت سے قدام کے دوسرے دور میں اردو شاعری میں اس قدر اصلاح ہو گئی کہ وہ بالکل فارسی شاعری کے قالب میں ڈھل گئی، چنانچہ میر صاحب نے اپنے

تہمت سے جو فارسی کے میں نے ہندی شعر کے سارے ترک بچے ظالم اب پڑے ہیں ایران کی بچا  
لیکن اس دور میں تمام ہندوستان متاخرین شعراء فارسی کی نعمہ خیموں سے گونج رہا تھا اس لئے  
ہمارے شعراء نے عموماً انہی کی طرز کو اختیار کیا، اور انہی کی نازک خیالیوں کی داد دینے لگے چنانچہ جن  
لوگوں کی طبیعت کو مضمون آفرینی سے مناسب تھی، انہوں نے ناصر علی، جلال اسیر، کلیم، اور بیدل  
کے رنگ میں کتنا شروع کیا، چنانچہ میر حسن شاہ واقف کے حال میں لکھتے ہیں،

”طرز کلامش مانا بہ طرز ناصر علی و جلال اسیر است“

اور میر صاحب محمد حسین کلیم کی نسبت لکھتے ہیں :-

طرز ش بطن کے مانیت اکثر زبان مرزا بیدل حوت می زند اگر چه کلیم در فارسی  
گذشتہ است اما کلیم رنجہ پیش فقرا نیست  
لیکن خوش مذاق شعرا نے اس پچھلے طرز کو چھوڑ کر غالب آئی اور شغائی وغیرہ کی روش  
اختیار کی، چنانچہ میر حسن اپنے تذکرے میں قائم کی نسبت لکھتے ہیں،

طرز ش مانا بطرز آئی ماند

میر صاحب کے متعلق تحریر فرماتے ہیں،

طرز ش مانا بطرز شغائی

اور میر ضیا کی نسبت رقمطراز ہیں :-

طرز ش مانا بطرز مولانا شبلی

بالآخر نتیجہ یہ ہوا کہ فارسی شاعری کا کل خزانہ تھوڑی سی مدت میں اردو شاعری میں آگیا،  
جس کو انقلاب فجائی کہہ سکتے ہیں، اور اس انقلاب فجائی کی نسبت مولانا حالی یادگار غالب  
میں لکھتے ہیں :-

”یہ امر ظاہر ہے کہ رنجہ کی بنیاد فارسی غزل پر رکھی گئی ہے، جو جذبات و خیالات اہل  
ایران نے غزل کے پیرایے میں ظاہر کئے ہیں، رنجہ گو یوں نے زیادہ تر بلکہ انہی کو اپنی زبان کے  
سانچے میں ڈھالا ہے، پس جو انقلاب ایک مدت کے بعد فارسی زبان میں پیدا ہوا ضرور تھا  
کہ وہی انقلاب اردو غزل گوئی میں ایک مدت کے بعد پیدا ہوا، قدما سے اہل ایران جن کا  
دور مولانا جامی پر ختم ہوتا ہے، ان کی غزل میں جو جذبات و خیالات بیان ہوئے ہیں، وہ  
اپنی بچہ ل حال سے متجاوز نہیں ہوئے، اور گویا سب بیان میں تلاحق افکار کے سبب  
رفتہ رفتہ بہت وسعت اور لطافت پیدا ہو گئی، لیکن بیان کا طریقہ بچہ ل سادگی کی حد سے

آگے نہیں بڑھا، مگر چونکہ خیالات نہایت محدود تھے، ایک مدت کے بعد جتنے سیدھے سادے  
عہدہ اور لطیف اسلوب تھے، وہ سب بترک گئے، اور متاخرین کے لئے ایک چھوٹی سی ہوئی،  
کے سوا اور کچھ باقی نہ رہا، اگر متاخرین غزل کو ہر قسم کے خیالات ظاہر کرنے کا آدہ بناتے تو  
ان کے لئے میدان غیر متناہی موجود تھا، مگر انہوں نے اس محدود دائرہ سے باہر نکلنا نہ  
چاہا، اب جو لوگ تقلید کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے، انہوں نے تو اسی چھوٹی سی  
ہوئی ہڈی پر تناسل کی، مگر جن کی فطرت میں انجمنی اور اتج کا مادہ تھا، وہ انہی قدیم  
خیالات و جذبات میں اپنے اپنے مبلغ فکر کے موافق مزاکین اور لطافتیں پیدا کرنے لگے، مگر  
یہ انقلاب فارسی غزل میں کم و بیش چار سو برس بعد ظہور میں آیا تھا، لیکن رنجہ میں یہ انقلاب  
ڈیڑ سو برس کے اندر اندر پیدا ہو گیا ہے، کیونکہ متاخرین اہل ایران کا نمونہ موجود تھا،  
اس لئے نئی نئی طرز کے ایجاد کرنے کی ضرورت نہ تھی، بلکہ جو طرز فارسی میں متاخرین بچہ ل  
چکے تھے، اسی کو رنجہ میں ڈھالنا تھا۔

اور اول اذل مرزا اسد اللہ خان غالب اس طرز کو رائج کیا، چنانچہ تذکرہ خزان میں ہوا  
”آخر ہر ان طریقہ (بیدل) پشت بازوہ، بچہ نظری طرز خاص ایجاد کردہ“  
اور انہی کی تقلید سے مومن شیفہ، تسکین، اسالک، اعانت اور داغ وغیرہ نے اس طرز کو  
بہت رواج دیا، خصوصاً مومن خان مرحوم اس خصوصیت میں مرزا سے بھی سبقت لے گئے ہیں،  
لیکن متاخرین شعرا سے فارسی کی یہ طرز خاص مومن، غالب، اور ان کے تلامذہ میں محدود رہ  
گئی، اور لکھنؤ میں شیخ ناسخ نے ان مضامین کو چھوڑ کر ہر قسم کے خارجی مضامین کو اردو شاعری کا جزو  
بنادیا، اب بجائے واردات قلب کے انگیا، چوٹی، موبان، کاجل، سرمہ اور سی وغیرہ کی نمائش  
غزل میں ہونے لگی، اور شعرا سے دنی میں ذوق و شاہ نصیر نے بھی انہی کا اتباع کیا، اس لئے دفعہ

لکھنؤ کی غزل گوئی اپنے پایہ سے گر گئی لیکن متاخرین شعراء فارسی کا کلام نہایت پیچیدہ ہوتا تھا اس لئے ان کے بت سے شعراء دہلی کے کلام میں بھی پیچیدگی پیدا ہو گئی تھی، بالخصوص غالب کے بہت سے اشعار غیر مفہوم سمجھے جاتے تھے، اور شعراء دہلی نے اس کو خاص طور پر محسوس کیا، اور صفائی اور برجستگی کی طرف مائل ہوئے، چنانچہ انور داغ اور میر تقی میر نے اسی رجحان کی نمایندگی کی لیکن یہ سب فیض لکھنوی کا ہے، کیونکہ شعراء لکھنؤ نے زبان کو بہت صاف کر دیا تھا، بالخصوص خواجہ آتشؒ ان کے تلامذہ نے اپنے کلام میں اس قدر روانی اور برجستگی پیدا کر دی تھی کہ انور اور داغ ان کی تقلید پر مجبور ہو گئے لیکن جو لوگ اردو زبان کی ترقی کے خواہاں تھے، ان کو صاف نظر آتا تھا کہ اردو شاعری میں ابھی اور بھی دست بآتی ہے، اور وہ ایرانی ہی شاعری کا قالب نہیں اختیار کر سکتی، بلکہ سرحد قوم کی شاعری کا چرہ آمار سکتی ہے، اور اس دور میں انگریزی حکومت کے اثر سے جس طرح ہندوؤں کے تہذیب و تمدن میں ہر قسم کی تبدیلیاں ہو رہی تھیں، اسی طرح اردو شاعری میں بھی مختلف قسم کی تبدیلیاں ہو سکتی تھیں، چنانچہ اسی خیال کو پیش نظر رکھ کر کرنل ہارلڈ ڈائرکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب نے اردو زبان کی اصلاح کے ساتھ اس طرف بھی توجہ فرمائی، اور اس سلسلہ میں ایک بزم مشاعرہ قائم کی جس میں بجائے مصرع طرح کے کوئی خاص مضمون دیا جاتا تھا، تاکہ عاشقانہ مضامین کی جگہ مناظر قدرت اور جذبات انسانی پر شعراء کو طبع آزمائی کا موقع مل سکے جس اتفاق سے مولانا حالی اور مولانا محمد حسین آزاد اس وقت محکمہ سررشتہ تعلیم میں ملازم تھے، اور ملازمت کے تعلق سے انھوں نے خاص طور پر اس نئے طرز کے مشاعرے میں حصہ لیا، اور حب الوطنی اور مناظر قدرت پر چند چھوٹی چھوٹی شہنوائیاں لکھیں، اور یہ پہلا دن تھا کہ اردو شاعری میں ایک عظیم الشان تغیر پیدا ہوا، اور وہ شاعری پیدا ہوئی جس کو جدید اردو شاعری کہتے ہیں، اور اس نے ترقی کر کے رفتہ رفتہ اردو شاعری میں چند جدید مضمین پیدا کر دیں، مثلاً اخلاقی شاعری، ظرفیانہ شاعری، توہمی شاعری، تاریخی

شاعری، سیاسی شاعری، نچرل شاعری اور ان کے علاوہ اور بھی متفرق نظمیں جن میں انگریزی شاعری کا بہرہ نہایت نمایاں طور پر نظر آتا ہے، لیکن افسوس ہے کہ ان اصناف کی دلکشی نے نئے تعلیم یافتہ گروہ کو اردو شاعری کی سب سے زیادہ مقبول و متداول صنف یعنی غزل سے متفرک کر دیا، اور لکھنؤ اسکول کی غزل گوئی نے جو حقیقتہً اصول تغزل کی پابند نہ تھی، اس گروہ کو اس صنف پر طعن و تشنیع کرنے کا اوزار بنا دیا، اب تاریخی حیثیت سے قدرتی طور پر دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک گروہ تو قدیم شاعری، اور قدیم طرز غزل گوئی کا حامی تھا، لیکن دوسرا گروہ اس کو کلیتہً اردو شاعری کے حدود سے نکال دینا چاہتا تھا، اس لئے ایک ایسے حکم کی ضرورت تھی، جو نہایت انصاف کے ساتھ دونوں فریقوں کے درمیان محاکمہ کرے، اور اس ضرورت کو مولانا حالی نے مقدمہ شعرو شاعری کو لکھ کر پورا کیا، اور اس سلسلہ میں انھوں نے سب سے پہلے نفس شاعری کی طرف توجہ فرمائی، اور اس کو ایک انفرادی اثر غیر مفید چیز قرار دیا ہے جس کو نہ سوسائٹی سے کوئی تعلق ہے، اور نہ سوسائٹی کو اس سے کوئی فائدہ پہنچتا ہے، بلکہ وہ ایک ایسی ہانسری ہے جس کو ایک چرواہا ایک چٹیل میدان میں خود ہی بجاتا ہے اور خود ہی خوش ہوتا ہے، اس کو اس سے غرض نہیں، کہ کوئی اس کی آواز کو سنتا بھی ہو یا نہیں؟ لیکن یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس پر ایک طویل فلسفیانہ بحث کی ضرورت ہے، اور اس بحث کے سلسلہ میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے سوسائٹی میں شاعرانہ مذاق پیدا ہوتا ہے، اور اس ذوق سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ شعراء پیدا ہو جاتے ہیں، یا یہ کہ پہلے خود بخود شعراء پیدا ہو جاتے ہیں پھر بعد کو وہ اپنی جادو بیانی سے سوسائٹی کو بھی متاثر کر لیتے ہیں، اور اس میں بھی شاعری کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جو ایک طویل فلسفیانہ اور تاریخی بحث کی سلسلہ جذباتی کرنا اور اس پر ایک گہرے اور طویل مطالعہ کے بعد قلم اٹھایا جاسکتا ہے، مولانا حالی نے اس ضروری بحث کو تشنہ چھوڑ دیا ہے، ہمارے نزدیک سوسائٹی شاعر کو پیدا کرتی ہے، اور اسی قسم کا شاعر پیدا کرتی ہے

جیسی کہ وہ خود ہے، اس نے شاعری کوئی انفرادی چیز نہیں ہے، بلکہ سوسائٹی سے اس کا گہرا تعلق ہے، مولانا کے نزدیک بھی شاعری بالکل غیر مفید چیز نہیں ہے، بلکہ اس سے سوسائٹی کو بہت سے فائدے بھی پہنچتے ہیں، اور اس کو انھوں نے متعدد تاریخی واقعات سے ثابت کر دیا ہے،

اس سلسلہ میں دوسری بات جو مولانا نے لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ شاعری زمانہ وحشت میں زیادہ ترقی کرتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تمدنی دور میں دور وحشت کی اس یادگار کو زندہ رکھنا مناسب نہیں لیکن انھوں نے کسی ایسی قوم کی مثال نہیں دی، جو خود تو وحشی ہو لیکن اس کی شاعری بہت زیادہ ترقی یافتہ ہو، ہم نے شعر و ادب کی کسی کتاب میں یہ نہیں دیکھا کہ شاعری دور وحشت کی یادگار ہے، اصل یہ ہے کہ اہل یورپ اہل عرب کو وحشی کہتے ہیں، اور اس سے عربوں اور ان کے مذہب پر حملہ کرنا مقصود ہوتا ہے، اہل عرب کے یہاں موجودہ دور کے علوم و فنون، مثلاً سائنس، فلسفہ، اور اقتصادیات وغیرہ تو نہیں تھے، صرف ایک شاعری تھی، جو ان کے یہاں نہایت ترقی یافتہ صورت میں موجود تھی، اس سے یورپین مفیض نے یہ غلط نتیجہ نکالا کہ شاعری تہذیب و ترقی کی دلیل نہیں ہے، بلکہ وحشت و بدویت کی دلیل ہے، اور مولانا حالی نے بغیر کسی تحقیق کے ان کی رائے نقل کر دی، حالانکہ اگر وہ تھوڑی سی تحقیق کرتے، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اہل عرب وحشی نہ تھے، قرآن مجید نے بہت پر عربوں کی ہر ممکن برائی بیان کی ہے لیکن ان کو کہیں وحشی نہیں کہا ہے، بلکہ صرف انہی کہاجو جس کے معنی ان پر عداوت ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ جو شخص ان پر عداوت ہو، وہ وحشی بھی ہو، ورنہ دیہات کے تمام ہندوستانی جنھوں نے تعلیم نہیں پائی ہے، وحشی قرار پائیں گے، حالانکہ وہ ہمارے تمدن کا نہایت ضروری جز ہیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہشت اور آپ کی تعلیمات اس بات کی دلیل ہیں کہ عرب کے لوگ وحشی تھے، کیونکہ کسی وحشی قوم میں آج تک خدا نے کسی پیغمبر کو نہیں بھیجا، اور کسی وحشی ملک کے پیغمبر نے ایسی پاکیزہ تعلیم نہیں دی، اس لئے شاعری تمدن کا وسیلہ ذرین ہے، اور جو قوم شاعری کا ذوق نہ رکھتی ہو، اس کو

تمدن نہیں کہا جاسکتا،

اگرچہ مولانا حالی غلطی سے اس کو تسلیم نہیں کرتے، کہ شاعری صرف تمدنی دور میں پیدا ہوتی ہے اور تمدنی ہی دور میں ترقی کرتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دور وحشت میں صرف گیت اکبت، اور وہ ہے کی شکل میں اس کا ظہور ہوتا ہے، جیسا کہ ہندوستان کے دور وحشت میں شاعری کا یہ ابتدائی خاکہ قائم ہوا، جو اس وقت تک موجود ہے اور مسلمانوں نے تمدن ایرانیوں کی شاعری کے نمونوں کو پیش نظر رکھ کر ہندوستان میں انہی گیتوں انہی کبتوں، اور انہی دوہوں کو اردو شاعری کے لطیف قالب میں ڈھال لیا، اور خود مولانا حالی انہی تسلیم کرتے ہیں کہ شاعری شائستگی کے دور میں بھی قائم رہ سکتی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک دور وحشت میں تو شاعری اس لئے ترقی کرتی ہے کہ وحشی تو ہیں تو بہات و خرافات میں مبتلا رہتی ہیں، اور شاعری کی بنیاد انہی تو بہات و خرافات پر قائم ہے، لیکن تمدنی دور میں دور وحشت سے زیادہ زبان پکھلدار اور اکثر مقاصد کے بیان کرنے کے زیادہ لائق ہو جاتی ہے، نئی نئی تشبیہیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور جذبات لطیف ہو جاتے ہیں، اس لئے شاعری کے لئے تمدنی دور میں بھی ترقی کرنے کا کافی موقع اور مواد مل جاتا ہے، اس لئے وہ اردو شاعری کو موجودہ تمدنی دور میں بالکل بیکار تو نہیں سمجھتے، تاہم اس کی موجودہ حالت کو قابل اصلاح سمجھتے ہیں، اگرچہ چند در چند مشکلات سے ان کے خیال میں یہ اصلاح ناممکن ہے، تاہم وہ اصلاح سے مایوس نہیں ہوتے، بلکہ اردو شاعری کی ہر صفت کی اصلاح کے متعلق مفید مشورے دیتے ہیں، لیکن موجودہ دور میں کوئی شاعر قصیدہ یا مثنوی یا مرثیہ نہیں لکھتا اس لئے انھوں نے ان اصناف کی اصلاح کے متعلق جو مشورے دئے ہیں ہم ان سے قطع نظر کرتے ہیں، صرف غزل کی اصلاح کے متعلق جو قوم میں بہت زیادہ مقبول و متداول ہے، ان کے مشوروں پر بحث کرنی چاہتے ہیں، کیونکہ خود مولانا حالی نے بھی سب سے زیادہ زور غزل ہی کی اصلاح پر دیا ہے، کیونکہ وہ غزل کو ایک قسم کی ادب شائے شاعری سمجھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ

”اوباش ادا کی بولی ٹھولیوں میں جو چٹا رہا ہے، وہ سنجیدہ باتوں میں کسی بے حس  
ہی کو محسوس ہو سکتا ہے جن مذاقوں پر ہزل و مطابہ کارنگ چڑھا جاتا ہے، ان پر حرکت و  
اخلاق کا منتر کارگر نہیں ہوتا ہے، جو لوگ سرمہ اکا جمل، کنگھی، چوٹی پر فریفتہ ہیں و  
حسن ذاتی کی حقیقت تک کیونکر پہنچ سکتے ہیں،

یہ لکھنؤ اسکول کی غزل گوئی پر درپردہ چوٹ ہے، اس لئے غزل کو اس گھناؤنی صورت میں  
پیش کر کے وہ یہ دھکی دیتے ہیں کہ

”زمانہ بآواز بلند کہہ رہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ ہوگی“

لیکن اس سے پہلے خود دیکھ چکے ہیں کہ

”غزل میں جو عام ولفری ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہی اس لئے غزل

کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہو“

نتیجہ یہ نکلا کہ عمارت میں ترمیم و اصلاح تو کی نہیں جاسکتی، اس لئے سرے سے عمارت ہی کو ڈھانچا  
چاہئے لیکن بایں ہمہ مولانا حالی کو معلوم ہے کہ عمارت بہر حال کسی نہ کسی صورت میں قائم رہے گی کیونکہ  
عشق و محبت کا جذبہ ایک خطر سی جذبہ ہے اور وہ غزل ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا، اس لئے انھوں  
نے غزل کی اصلاح کے متعلق چند مفید مشورے دیئے ہیں،

۱۔ جن میں پہلے مشورے کا خلاصہ یہ ہے کہ غزل میں فرضی عشق کا بیان ہر لوڑھے اور نوجوان کیلئے  
ناموزن ہے ایک پارسانو جوان جس کو ہوس کی کبھی ہوتا ک نہیں لگی، یا ایک شہریس کا پیر مرد جس میں  
بواہوسی کی قابلیت نہیں رہی، ان کو ہرگز زیبا نہیں معلوم ہوتا کہ غزل میں شاہد باندی اور ہوا پرستی  
کے مضمون باندہ کر پہلا ہے اور بہتان باندھے اور دوسرا اپنی تئیں رسوا و بدنام کرے لیکن اس بہتان  
اور رسوائی سے بچنے کی جو صورت ہے، وہ مولانا کے الفاظ میں یہ ہے کہ بندہ کو خدا کے ساتھ اولاد

مان یا پ کے ساتھ، مان یا پ کو اولاد کے ساتھ، بھائی بن کو، بھائی بن کے ساتھ، خاوند کو بی بی کیسے  
بی بی کو خاوند کے ساتھ، نوکر کو آقا کے ساتھ، لیکن کو مکان کے ساتھ، وطن کے ساتھ، ملک کے ساتھ، قوم کے  
ساتھ، خاندان کے ساتھ، غرض ہر چیز کے ساتھ لگاؤ اور دوستی ہو سکتی ہے، جب محبت ایسی وسیع چیز ہے  
تو اس کو ہوائے نفسانی اور خواہش حیوانی میں محدود نہیں کرنا چاہئے،

لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا میں غزل کا کوئی ایسا شعر بھی ہے جو ہر قسم کی محبت اور ہر قسم کی محبت  
کی خصوصیات کا جامع ہو، مولانا حالی کے نزدیک صرف ایہام سے اس قسم کی جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے،  
کیونکہ محبت جب اس قدر وسیع اور ہمہ گیر چیز ہے، تو غزل میں کوئی ایسا لفظ نہ آنا چاہئے جس سے کلمہ کھلا  
معتشوق کا مرد یا عورت ہونا ظاہر ہو، اور اردو غزلوں میں عام طور پر اصلاح کی یہ صورت ممکن ہے کیونکہ  
اس میں چند الفاظ ایسے ضرور آتے ہیں جن سے نہایت بد نما طور پر معتشوق کا مرد ہونا ظاہر ہوتا ہے مثلاً  
کلاہ، چیرہ، دستار، جامہ، قبا، اور سبز خط، اور چند الفاظ ایسے آتے ہیں جن سے معتشوق کا عورت  
ہونا ظاہر ہوتا ہے مثلاً محرم، کرتی، احمدی، چوڑیاں، چوٹی، موبان، آرسی، اچھو وغیرہ، اس لئے  
مولانا حالی اس قسم کے الفاظ کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتے، کیونکہ اس سے محبت جو ایک وسیع  
چیز ہے محدود ہو جاتی ہے، اس میں شبہ نہیں کہ اردو دن کے ساتھ عشق کرنا اور ایسے الفاظ استعمال  
کرنا، جن سے معتشوق کا مرد ہونا ثابت ہو، سخت قابل اعتراض ہے لیکن قدامت کے دور تک اس کا  
عام رواج تھا، اور میر صاحب بھی باوجود ثقافت اور متانت کے اس سے اپنے دامن کو نہ بچ سکے،  
لیکن اردو غزل گوئی پر شعراے کھنڈ کا یہ احسان اردو غزل گوئی کو ہمیشہ گراں بار رکھے گا کہ انھوں نے  
اردو غزل گوئی کو اس لعنت سے بہت کچھ پاک کیا ہے، اور فطرتی طور پر عورتوں کو اپنا معتشوق بنایا ہے  
اس لئے قدرتی طور پر ان کے کلام میں ایسے الفاظ ضرور آگئے ہیں جن سے معتشوق کا عورت ہونا ثابت  
ہوتا ہے مثلاً ڈوپٹہ، محرم، اور کرتی وغیرہ لیکن مشکل یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو ان کے کپڑوں اور

”ادبائش اور ادا کی بولی ٹھولیوں میں جو چٹخا رہا ہے، وہ سنجیدہ باتوں میں کسی بے حس  
ہی کو محسوس ہو سکتا ہے جن مذاقوں پر ہزل و مطاہرہ کا رنگ چڑھا جاتا ہے، ان پر حرکت و  
اخلاق کا منتر کارگر نہیں ہوتا ہے، جو لوگ سرمہ اکا جلی، کنگھی، چوٹی پر فریفتہ ہیں و  
حسن ذاتی کی حقیقت تک کیونکر پہنچ سکتے ہیں،

یہ لکھنؤ اسکول کی غزل گوئی پر درپردہ چوٹ ہے، اس لئے غزل کو اس گھناؤنی صورت میں  
پیش کر کے وہ یہ دھکی دیتے ہیں کہ

”زمانہ آباد از بند کدہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ ہوگی“

لیکن اس سے پہلے خود لکھ چکے ہیں کہ

”غزل میں جو عام و لغزنی ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہی، اس لئے غزل

کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے“

نتیجہ یہ نکلا کہ عمارت میں ترمیم و اصلاح تو کی نہیں جاسکتی، اس لئے سرے سے عمارت ہی کو ڈھنسا  
چاہئے لیکن بایں ہمہ مولانا حالی کو معلوم ہے کہ عمارت بہر حال کسی نہ کسی صورت میں قائم رہے گی کیونکہ  
عشق و محبت کا جذبہ ایک خطرناک جذبہ ہے، اور وہ غزل ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا، اس لئے انھوں  
نے غزل کی اصلاح کے متعلق چند مفید مشورے دیئے ہیں،

۱۔ جن میں پہلے مشورے کا خلاصہ یہ ہے کہ غزل میں فرضی عشق کا بیان ہر لوٹ بھٹے اور فوجانہ  
نامزدن ہے ایک پارسانو جوان جس کو ہوا و ہوس کی کبھی ہوا تک نہیں لگی، یا ایک شریں کا پیر مرد جس  
کا ہوس کی قابلیت نہیں رہی، ان کو ہرگز زیبا نہیں معلوم ہوتا کہ غزل میں شاہد باندی اور ہوا پرستی  
کے مضمون باندھ کر پہلا پہنچا دے اور دوسرا اپنی تین رسوا بدنام کرے لیکن اس بہت  
اور رسوائی سے بچنے کی جو صورت ہے وہ مولانا کے الفاظ میں یہ ہے کہ بندہ کو خدا کے ساتھ اولاد

مان باپ کے ساتھ، مان باپ کو اولاد کے ساتھ، بھائی بہن کو، بھائی بہن کے ساتھ، خاوند کو بی بی کی  
بی بی کو خاوند کے ساتھ، نوکر کو آقا کے ساتھ، امین کو مکان کے ساتھ، وطن کے ساتھ، ملک کے ساتھ، قوم کے  
ساتھ، خاندان کے ساتھ، غرض ہر چیز کے ساتھ لگاؤ اور وابستگی ہو سکتی ہے، جب محبت ایسی وسیع چیز ہے  
تو اس کو ہوا سے نفسانی اور خواہش جیدانی میں محدود نہیں کرنا چاہئے،

لیکن سوال یہ ہے کہ دنیا میں غزل کا کوئی ایسا شعر بھی ہے جو ہر قسم کی محبت اور ہر قسم کی محبت  
کی خصوصیات کا جامع ہو، مولانا حالی کے نزدیک صرف ایسا ہی اس قسم کی جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے  
کیونکہ محبت جب اس قدر وسیع اور ہمہ گیر چیز ہے، تو غزل میں کوئی ایسا لفظ نہ آنا چاہئے جس سے کلمہ کھٹا  
معتشوق کا مرد یا عورت ہونا ہی ہر مرد اور دو غزلوں میں عام طور پر اصلاح کی یہ صورت ممکن ہے کیونکہ  
اس میں چند الفاظ ایسے ضرور آتے ہیں جن سے نہایت بدنامی و بدنامی پر محسوس ہو کر مرد ہونا ظاہر ہوتا ہے مثلاً  
کلاہ، اجیرہ، دستار، جامہ، قبا، اور سب سے زیادہ خط، اور چند الفاظ ایسے آتے ہیں جن سے محسوس ہو کر عورت  
ہونا ظاہر ہوتا ہے مثلاً محرم، کرتی، اٹھندی، چوڑیاں، چوٹی، اموات، آرسی، اجمود وغیرہ، اس لئے  
مولانا حالی اس قسم کے الفاظ کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتے، کیونکہ اس سے محبت جو ایک وسیع  
چیز ہے، محدود ہو جاتی ہے، اس میں شبہ نہیں کہ مرد و عورت کے ساتھ عشق کرنا اور ایسے الفاظ استعمال  
کرنا، جن سے محسوس ہو کر مرد ہونا ثابت ہو، سخت قابل اعتراض ہے لیکن قدامت کے دور تک اس کا  
عام رواج تھا، اور میر صاحب بھی باوجود ثقافت اور متانت کے اس سے اپنے دامن کو نہ بچا سکے  
لیکن اردو غزل گوئی پر شعراے لکھنؤ کا یہ احسان اور دو غزل گوئی کو ہمیشہ گراں بار رکھے گا کہ انھوں نے  
اردو غزل گوئی کو اس لعنت سے بہت کچھ پاک کیا ہے، اور فطرتی طور پر عورتوں کو اپنا معشوق بنایا ہے  
اس لئے قدرتی طور پر ان کے کلام میں ایسے الفاظ ضرور آگئے ہیں جن سے محسوس ہو کر عورت ہونا ثابت  
ہوتا ہے مثلاً ڈوپیٹہ، محرم، اور کرتی وغیرہ لیکن مشکل یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو ان کے کپڑوں اور

زبورون سے برہنہ کرنے کے بعد بھی کوئی ایسا جامع شعر نہیں کہا جاسکتا جو محبت کی تمام اقسام پر شامل ہو، اور خود مولانا حالی کا دیوان اس قسم کی غزلوں سے خالی ہے، لیکن یہ حال یہ ایک قابل اعتراض بات ضرور ہے، اور یہی اعتراض دور جدید میں اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ خارجی چیزیں ہیں اور غزل میں خارجی چیزوں کا لانا سخت معیوب ہے، اس میں صرف اندرونی جذبات کا اظہار ہونا چاہئے، ادنیٰ اور لکھنؤ کی شاعری میں سب سے بڑی مبالغہ اتنا چیز یہی ہے، اور لکھنؤ کی شاعری پر سب سے بڑا اعتراض جو کیا جاتا ہے، وہ یہی ہے اس لئے ہم اس پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ گفتگو کرنا چاہتے ہیں،

قدامہ ابن جعفر نے نقد الشعر میں لکھا ہے کہ مدحیہ قصائد میں صرف روحانی فضائل مثلاً عدل و انصاف، ایمان، فاضلی، مساوات، اور ایثار وغیرہ کا ذکر کرنا چاہئے اور مادی فضائل مثلاً مدوح کے حسن و جمال وغیرہ کا ذکر نہیں کرنا چاہئے، لیکن ابن رشیق نے اس کی مخالفت کی ہے، اور لکھا ہے کہ مدح میں اگر روحانی فضائل کے ساتھ جسمانی اور مادی فضائل مثلاً مدوح کے حسن و جمال، مال و دولت اور افراد خاندان کی کثرت کا ذکر بھی کیا جائے، تو یہ بھی مستحسن ہے، قدامہ نے بے شبہہ انکار کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس کو صرف یہ کہنا چاہئے تھا کہ روحانی فضائل کے ساتھ مدح کرنا سب سے بہتر ہے لیکن روحانی فضائل کے علاوہ ایک سخت جسمانی فضائل کے انکار کر دینے میں کوئی شخص قدامہ سے اتفاق نہیں کرے گا، اور ہمارے نزدیک ابن رشیق کی یہ رائے بالکل صحیح ہے، اور اس اصول کی بنا پر غزل میں داخلی جذبات کا ذکر کرنا تو یقیناً بہتر ہے لیکن اسی کے ساتھ معشوق کے خارجی اوصاف مثلاً وضع لباس، پوشاک، اور زیورات وغیرہ کے ذکر سے بھی اگر معشوق کے حسن و جمال میں اضافہ ہو سکتا ہے، تو اس میں کوئی ہرج نہیں ہے، اس لئے شعراے لکھنؤ اگر کرتی، محرم و دوسری آہی، اور پازیب وغیرہ کا ذکر غزل میں کرتے ہیں، تو وہ اصول فن سے باہر نہیں جاتے، بلکہ اس معشوق کے انسانی اوصاف اور بھی زیادہ نمایان ہوتے ہیں، اور معلوم ہوتا ہے کہ شعراے لکھنؤ کا

عشق بالکل فطری ہے،

قصیدہ کے علاوہ غزل کے متعلق بھی قدامہ کا خیال ہے کہ اس میں صرف روحانی جذبات کا ذکر کرنا چاہئے، چنانچہ اس نے ایک ایسے شاعر کے چند اشعار نقل کئے ہیں، جن میں صرف معشوق کے جسمانی اوصاف بیان کئے گئے ہیں، اور ان اشعار کو نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ اشعار غزل کے نہیں ہیں، لیکن اس میں بھی قدامہ نے سخت گیری کی ہے، اگر کوئی شخص غزل کے کچھ اشعار میں معشوق کے جسمانی اوصاف ہی بیان کیا کرتا ہے، اور جذبات کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، تو یہ بے شبہہ اصول فن کے خلاف ہوگا، لیکن بہت سے جذباتی اشعار کے ساتھ اگر چند اشعار میں وہ چند خارجی چیزوں کا ذکر بھی کر دے جس سے شاعری کے حسن میں اور زیادہ اضافہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس قسم کی خارجی چیزوں کا ذکر شاعرانہ لطافت کے ساتھ کرنا چاہئے، اور شعراے لکھنؤ کا کلام اس قسم کی لطافت سے خالی نہیں ہے، مثلاً

سُن لیجئے ذرا سرو آسکون کا ماجرا      ان موتیوں کو بھی کبھی کانوں میں ڈائیے

تھارے حلقہ بگوشوں میں یاد ہم بھی ہیں      پڑا رہے یہ سخن کان میں گہر کی طرح

مانگا جو میرے دل کو درگوشِ یار نے      دیتے ہی بن پڑا کہ سوالِ یتیم تھا

اس قسم کی خارجی چیزوں پر اکثر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ان میں بعض چیزوں میں فحاشی

پائی جاتی ہے، مثلاً انگیا کا ذکر، فحاشانہ خیالات پیدا کرتا ہے، لیکن لکھنؤ کے شعرا نے اس کا ذکر

بھی اس لطافت کے ساتھ کیا ہے کہ مضمون میں کوئی عریانی پیدا ہونے نہیں پاتی، مثلاً

کسی کی محرم آبِ روان کی یاد آئی      جاگے جو برابر کبھی حباب آیا

یہ حال اہل فن کے نزدیک شاعری کا جزو صرف جذبات نہیں ہیں، بلکہ خارجی چیزیں بھی اس

میں داخل ہیں، اس لئے عنایت غزل کو اس لئے مردود نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس میں انگیا کرتی اور ڈو

کا ذکر آتا ہے، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ ان چیزوں کی فراوانی میوہ ہے اور گفتگو کے بعض شعرا کے کلام میں یہ فراوانی ضرور پائی جاتی ہے،

مولانا حالی کی تیسری اصلاحی دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ غزل کو پورے رنگ کی نظم بنا دیا جائے اور اس میں موسم کی کیفیت صبح اور شام کا سماں، چاندنی رات کا لطیف، غرض اس قسم کے دلکش مضامین بیان کئے جائیں اور اس صورت میں بیان کرنے سے مولانا حالی نے مقدمہ شعریں کے لکھنے کا اصلی مقصد واضح کر دیا ہے، لیکن وہ صورت ہے جس میں غزل غزل باقی نہیں رہتی، اس لئے دور جدید کے کسی شاعر نے اس پر عمل نہیں کیا، اور مولانا حالی کا یہ مقصد پورا نہ ہو سکا، بلکہ وہ خود اس مقصد کو پورا نہ کر سکے،

ان اصلاحی صورتوں کے علاوہ دور جدید کے اور چند مطالبات حسب ذیل تھے،

۱۔ بسیط اور منفرد خیالات کے علاوہ جو غزل میں عموماً بیان کئے جاتے ہیں سہل طور پر کسی خاص کیفیت یا خاص جذبہ کا اظہار کرنا چاہئے، یعنی غزل کو قطعہ بند ہونا چاہئے، لیکن اس مطالبہ کو دور قدیم ہی کے شعراء نے پورا کیا ہے اور جدید کے شعراء نے قطعہ بند غزلیں بہت کم لکھی ہیں، کیونکہ ان کا ذریعہ زیادہ تر نظموں پر صرف ہوا ہے،

۲۔ ردیف کا التزام جس سے شاعری پابندیان بڑھ جاتی ہیں، اور اظہار خیال کا وسیلہ تنگ ہو جاتا ہے، ترک کر دینا چاہئے، اور صرف قافیہ پر قناعت کر لینا چاہئے، لیکن دور جدید کے شعراء نے اس مطالبہ کو پورا نہیں کیا، کیونکہ اس سے غزل کے حسن کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا ہے،

۳۔ قافیہ کی بھی ضرورت نہیں، انگریزی کی طرح غیر معنیٰ اشار لکھنے چاہئیں، لیکن یہ مطالبہ بھی لغو تھا، اس لئے دور جدید کے کسی بڑے شاعر نے اس کو پورا نہیں کیا، باہر میں ہمہ غزل میں چند ممکن اصلاحات کی ضرورت تھی، اور مولانا حالی نے ہر جہاں اس ضرورت کو پورا کیا،

۱۔ ایک تو یہ کہ غزل میں نمبر سب کباب اور اس کے لوازمات کے ذکر کو ترک کر دینا چاہئے اور اس سلسلہ میں زامہ دن اور واغظون پر جو غیر معتدل نکتہ چینیان کی جاتی ہیں، ان میں اعتدال پیدا کرنا چاہئے، اور انہی اخلاق کی پر وہ درسی کرنا چاہئے، جو ان میں حقیقتہً موجود ہوں، خواہ مخواہ ان پر بہتان نہ باندھنا چاہئے، ان کے علاوہ اور بھی چند قابل اعتراض مضامین تھے، جنہوں نے اردو شاعری کو عشق و محبت کے دائرے سے نکال کر صرف رندی ادب و باشی ہی کا نہیں، بلکہ کفر و احماد اور بے دینی کا مجموعہ بھی بنا دیا تھا، اگرچہ مولانا حالی نے اپنی اصلاحی تجویزوں میں ان کی طرف توجہ نہیں کی تاہم وہ قابل توجہ ضرورت تھے، جن کی اصلاح خواجہ آتش کے ایک شاگرد آغا تجو شرف نے کی، اور ان تمام متبادل الفاظ کو غزل سے نکال دیا، جن سے اس قسم کے مضامین پیدا ہوتے ہیں مثلاً انہوں نے بُت، صنم، کلیسا، تچانہ، برہن، ناقوس، زنا، زنا زہد، واعظ، ناما، شیخ، پیر، مخا، مہچہ، ساقی، رند، جام، ساغر، شیشہ، قفل، شراب و صبا وغیرہ کو یک نخت چھوڑ دیا، اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے چھوڑ دینے سے اردو غزل گوئی کا آدھا سرمایہ برباد ہو جائے گا، لیکن باہر میں ہمہ اس سے اردو غزل گوئی کی وسعت میں کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ یہ مضامین درحقیقت غزل کے موضوع عشق و محبت سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتے تھے، اور خود عشق و محبت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اس میں غیر متعلق چیزوں کے شامل کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔

۲۔ غزل کا موضوع اگرچہ صرف عشق و محبت ہی، لیکن ہمارے شعراء نے اس میں ہر قسم کے اخلاقی، صوفیانہ اور فلسفیانہ خیالات ادا کئے ہیں، اس لئے موجودہ زمانہ کی رفتار کے مطابق جو خیالات یا جذبات ہمارے دل میں پیدا ہوں، ان کو بھی غزل میں ادا کیا جاسکتا ہے، اگر قدیم شعراء نے اپنے زمانہ کے اقتضاء کے مطابق غزل میں توکل و قناعت کے مضامین باندھے تھے، تو اس زمانہ میں جدوجہد و دُعا اور اس قبیل کے دوسرے جدید افکار و تصورات کو باندھنا چاہئے اور اس مطالبہ کو بڑی پسند شعرا ایک حد تک پورا کیا ہے،

## الرؤیٰ علی المنطقیین

از مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب رفیق دارالافتاء

(۲)

دوسری بحث ایجابی پہلو | اب تک "حدود" اور تصورات کے سلسلہ میں اباب منطقی کے نظریہ پر سبلی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے، اب اس کے ایجابی پہلو پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

اباب منطقی کا ایجابی دعویٰ یہ ہے کہ "حد" کے ذریعہ تصورات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، امام ابن تیمیہ نے ان کے اس ایجابی دعویٰ کی بھی تردید کی ہے، اور اس بحث کو تقریباً اسی صفحات میں پیش ہے، اور اس کی سرخیا یہ قائم کی ہے،

کیا اشیاء کا تصور حد کے ذریعہ ممکن ہے؟

اس باب میں انھوں نے تقریباً بیس صفحات میں "حد" کے بارے میں حکمیں اسلام اور منطق کے طریقہ فکر پر بحث کی ہے، پھر امام غزالی کی کتاب "معیار العلم" کا ایک لمبا اقتباس دیکر اس کی تردید کی ہے، اس کے بعد مذکورہ بالا نظریہ پر منطقیانہ نقطہ نظر سے تنقید کی ہے، اس ضمن میں ایک اہم بحث حدود شرعیہ کی بھی آگئی ہے، ان تمام بحثوں کا بہت ہی مختصر خلاصہ یہ ہے،

عام اہل منطق اور منطق کے اتباع میں یہ کہتے ہیں کہ "حد" کے ذریعہ "محدود" کا تصور اور اس کی حقیقت کا علم ہو جاتا ہے، اس اصول کو بعض علماء اسلام نے بھی تسلیم کر لیا ہے خصوصیت سے

امام غزالی نے اپنی اصول فقہ کی کتاب المستصفیٰ تک میں لکھ دیا ہے کہ بغیر "حد" اور "مربعان" کے کسی شے کی حقیقت کا علم ناممکن ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس اصول کی پُر زور تردید کی ہے، بحث کے آخرین لکھتے ہیں کہ "حد" کا فائدہ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے محدود یعنی جس کی حد بیان کی جا رہی ہے، اس کے اور غیر کے درمیان ایک امتیاز پیدا ہو جائے جس طرح اسم سے شے کی تمیز ہو جاتی ہے، یہی مسلک تمام محقق علماء اسلام اور حکمیں کا ہے، مثلاً ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابن فورک، قاضی ابوالعلی، امام الحرمین وغیرہ حتیٰ کہ اس میں معتزلہ اور شیعہ فرقے کے محققین کا بھی اختلاف نہیں ہے، اور اس بارے میں سب متفق اللفظ ہیں کہ

ان حد الشئ وحقیقۃ

کسی شے کی حقیقت اور تعریف نام اس سے

خاصۃً بالی تمیزہ

کا جو اسکو (دوسروں سے) ممتاز کر دے،

امام غزالی جنھوں نے اس سلسلہ میں اہل یونان کا تائید کی ہے، وہ بھی منطقی "حد" کی پوری تعریف نہ کر سکے اور آخرین انھیں اعتراف کرنا پڑا کہ "حد" کے ذریعہ اشیاء کی حقیقت کا تصور کرنا انسانی قوت سے باہر ہے، یوں شاید وہاں در کچھ لوگوں کو اس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت کا علم ہو جائے تو یہ اور بات ہے (ص ۱۹) اس بارے میں "حد" کی ان خاص چار شرطوں کا عام انسانی ذہن کی گرفت میں آنا بھی بہت ہی مشکل ہے، وہ چار شرطیں جو فصل و جنس کی ذاتی اور لازم کی تقسیم سے پیدا ہوتی ہیں، آخرین انھوں نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ

لہ امام نے اس کتاب میں امام غزالی پر متعدد وجہ تنقید کی ہے، اس بیان کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ تعجب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کتابوں کا نام معیار العلم اور حکم النظر اور ایک کتاب کا نام تو انھوں نے القسطاس المستقیم رکھ دیا ہے اور اس کی تالیفات کو انبیاء سے نسبت دینے کی کوشش کی ہے، (ص ۱۵)

جب اس کی تعریف شکل ہوئی تو متکلمین نے صرف تمیز پر اکتفا کیا یعنی انھوں نے کہا کہ "حد"

ایک قول جامع مانع ہے جس سے ایک تمیز پیدا ہو جاتی ہے (ص ۲۱)

اس کے بعد امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ غزالی نے یہ تو اعتراف کر لیا کہ "حد" اپنے تمام شروط کے ساتھ بھی کسی شے کی حقیقت جاننے کا ذریعہ نہیں بن سکتی، مگر اس سلسلہ میں انھوں نے صفات ذاتیہ مقومہ داخل فی المماہیت اور صفات خارجہ لازمہ کی تقسیم کی ہے وہ بھی ایک غلط چیز ہے جسکی کوئی حقیقت نہیں ہے، اسی لیے قدیم متکلمین نے اس طرح کی تقسیم سے گریز کیا ہے، کیونکہ جب حد کا مقصود ایک امتیاز پیدا کرنا ہے تو پھر اس کے لیے اس قدر موثر شگافی اور یونانی منطق کی بھول بھلیاں میں انسانی ذہن کو پھنسا دینے کی کیا ضرورت ہے،

امام غزالی کے ان خیالات پر کئی صفحوں میں تنقید کرنے کے بعد نو عقلی اور فنی لیامین اہل یونان کے مذکورہ نظریہ کے خلاف دی ہیں، اور ان کے اس نظریہ کے سارے تار و پود بکھیر کر رکھ دیئے ہیں، مثال کے لیے انسان کو لیجئے کہ اس کی تعریف ارباب منطق "حیوان مطلق" یا "حیوان ضاحک" سے کرتے ہیں، یہ ایک مجروح تصانیف خبریہ ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ حیوان مطلق یا حیوان ضاحک جملہ خبریہ ہے،

اگر کسی کے سامنے انسان کی تعریف ان الفاظ میں کی جائے تو اس کے دو پہلو ہیں، یا تو وہ پہلے سے انسان کو بغیر کسی حد اور تعریف کے جانتا ہوگا، یا نہ جانتا ہوگا، اگر جانتا ہے تو اس تعریف سے کوئی فائدہ نہیں ہوا، اور اگر وہ نہیں جانتا تھا تو وہ بغیر کسی ذاتی علم کے اس کہنے والے کی تصدیق کر دے گا، مگر ظاہر ہے کہ صرف کسی خبر کو مان لینے یا محض اس کی تصدیق کر دینے سے تو اس کی حقیقت کے بارے میں علم و یقین حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ ایک خبر ہے، اور خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، بہر حال دونوں صورتوں میں "حد" سے "محدود" کی حقیقت اور

معرفة حاصل نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ جس کی تعریف کی جاتی ہے، وہ دوسروں سے ممتاز ہو جاتا ہے جس طرح اکم سے کسی ممیز ہو جاتا ہے، اور اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں،

ممکن ہے کہ یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ "حد" جملہ خبریہ نہیں بلکہ مفروضہ ہے، تو اس پر بھی یہ اعتراض طبع ہوتا ہے کہ تم نے مرکب و مفرد کی جو اصطلاح بنائی ہے، اس اعتبار سے تو انسان کی "حد" حیوان یا حیوان ضاحک جملہ خبریہ ہے، جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے، اور اگر اس تعریف کو قول مجرد مان کر مفرد قرار دے دو تو تم کو بہت سی تاویلیں کرنی پڑیں گی، جیسا کہ اعتراض سے بچنے کے لیے تم نے اس ترکیب کا نام "ترکیب تقيدي" رکھا ہے، مگر بہر حال دونوں صورتوں میں اعتراض و تاویل سے مفر نہیں ہے، پہلی صورت یعنی مرکب ماننے کی صورت میں تو وہی اعتراض ہوگا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اگر اس کو مفرد مانو گے تو پھر

التکلم بالمفرد لا یفید  
ولا یكون جواباً للسائل  
منواء کان مرکباً ترکیباً  
خواہ اس کو مرکب تقيدي قرار دیا جائے

تقيدي یا اولم یکن کذا لا (ص ۳۷) یا نہ دیا جائے

غرض جو صورت بھی اختیار کی جائے، ارباب منطق کا یہ دعویٰ محض فریب معلوم ہوتا ہے کہ "حد" کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے،

اس بحث کو انھوں نے تقریباً ۶۲ صفحے میں پھیلا دیا ہے، اس ضمن میں انھوں نے بہت سے ایسے مباحث بھی چھیڑ دیئے ہیں، جو ان کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتے اور بعض ایسے مسائل بھی زیر بحث آگئے ہیں جن کا تعلق اصل موضوع سے تو کم ہی ہے، مگر ان سے قرآن اور سنت کے طرزائے اور طریقہ فکر کے سمجھنے میں مدد ملے گی، اس لیے مختصر ان کا تذکرہ بھی کیا جاتا ہے،

اد پر "خ" کے مفرد ہونے کی جو بحث گذری ہے اس کے ضمن میں انھوں نے لکھا ہے کہ دنیا میں ایک آدمی بھی ایسا نہیں ہے جو مفرد الفاظ کے تکلم کو مفید قرار دیتا ہو، خود اسلامی شریعت کا بھی فیصلہ یہی ہے یہی وجہ ہے کہ جن صوفیوں نے محض اکم ذات یعنی "اللہ" کے ذکر کو اختیار کیا ہے ان کے اس فعل کو بدعت قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جتنے اذکار احادیث کی کتابوں میں مذکور ہیں ان میں کہیں مجرّد اکم ذات کا ذکر نہیں ہے بلکہ پورا جملہ مذکور ہے مثلاً افضل الذکر لا الہ الا اللہ، افضل الدعاء الحمد للہ یا سبحان اللہ، اللہ اکبر، لا حول ولا قوۃ الا باللہ وغیرہ (۳)

بعض صوفیوں نے یہی نہیں کیا ہے کہ اس متبذع طریقہ کو اختیار کیا ہے بلکہ ان کا قول ہے کہ خواص کے حق میں لا الہ الا اللہ یعنی پورے کلمہ کے ورد سے بہتر اکم ذات کا ورد ہے اور بعضوں نے تو اس سلسلہ میں اتنا غلو کیا کہ اسم مضمّن یعنی (وہ) وغیرہ کو اسم منظر سے بہتر بتایا ہے، یعنی اللہ کے لفظ کے بجائے صرف ضمیر کے اشاروں سے اس کا ذکر کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، امام ابن تیمیہ نے لکھا ہے، ان ہی تصورات کی وجہ سے "وحدة الوجود وغیرہ کے گمراہ کن مسائل پیدا ہوئے ان لوگوں نے اپنے اس غلط طریقہ فکر کے استدلال میں قرآن کی اس آیت کو بھی استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، قل اللہ ثم ذرہم، انھوں نے اس آیت سے یہ سمجھا ہے کہ اس میں لفظ اللہ کے ذکر کا حکم دیا جا رہا ہے مگر قرآن کی اس آیت کے سیاق و سباق اور موقع و محل میں ادنیٰ تاہل سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ ایک سوال کا جواب ہے اور وہ سوال شروع ہوتا ہے وما قدّر اللہ حق قداسہ سے پھر اس کے بعد وہ سوال اللہ تعالیٰ ان سوال کرنے والوں سے کرتا ہے قل من انزل الکتاب الذی جاء به موہبی، اسی سوال کا جواب مذکورہ بالا آیت میں دیا گیا ہے کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے

گویا بیان ایک پورا جملہ پوشیدہ ہے یعنی قل اللہ اے اللہ الذی انزل الکتب الذی جاء به موسیٰ (۴) کی جسے موسیٰ نے کر کے قرآن میں اس طرح کی بہت سی مثالیں لیں گی اس سلسلہ میں ایک اہم بحث "حدود شرعیہ کی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے حدود شرعیہ امام نے اس بحث کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے معرفۃ الحدود الشرعیۃ من الدین

کتاب وسنت میں جو الفاظ آئے ہیں ظاہر ہے کہ ان کے مفہوم و معانی کا علم اور ان کی معرفت دین کی اہم ضرورت ہے، ان آئین فرق ضرور ہے کہ بعض مواقع پر یہ ضرورت فرض عین کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور بعض مواقع پر اس کی حیثیت فرض کفایہ کی رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے دین کے حدود کے پاس کرنے کی تاکید کی ہے، اور جو لوگ اس کا پاس و لحاظ نہیں کرتے ان کی مذمت کی ہے،

الَّذِينَ كَفَرُوا أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا  
وہابی باشندے کفر و نفاق میں بہت سخت  
وَأَجْدَرُ أَنْ لَا يَخْلَوْا أَحَدًا وَدَمَائِهِمْ  
ہوتے ہیں اور ان کو ایسا ہی ہونا چاہیے کہ  
اللَّهُ عَلَىٰ سُلُوكِهِ  
وہ ان حدود و اللہ کو نہ جانیں جن کو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا،

(توبہ)

لے چونکہ یہ جاہل ہوتے تھے اور جہالت حد و دانی کی معرفت اور اس کے لحاظ و پاس میں سب سے بڑا مانع ہوتی ہے اس لیے خاص طور سے ان کا تذکرہ کیا گیا ہے،

قرآن میں جو الفاظ وارد ہوئے ہیں وہ دو طرح کے ہیں ایک وہ جو سننے والے کے لیے غریب و اجنبی معلوم ہوتے ہیں مثلاً خیزی قسورہ عس و غیرہ (مصنف نے یہاں حدیث سے کوئی مثال نہیں دی، اگر تفقہ کیا جائے تو حدیث میں بھی بہت غریب الفاظ مل سکتے ہیں)

دوسرے وہ الفاظ جو عام طور پر مشہور ہوتے ہیں، اور سامع ان کے اجمالی معانی سے واقف بھی ہوتا ہے، مگر ان کے مفہوم و معانی کی وسعت و ہمہ گیری کے پورے حدود کا اس کو علم نہیں ہوتا، یعنی ان کے سادہ مفہوم کو تو وہ جانتا ہے، مگر اس کو اس بات کا پورا علم نہیں ہوتا کہ ان الفاظ و اسماء کے مصداق اور مستحیٰ کون کون سی چیزیں داخل ہیں اور کون کون سی ان سے خارج ہیں مثلاً لفظ صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ کو لیجئے، ان الفاظ کے اجمالی معنی کو قرآن کا ہر مخاطب جانتا ہے، مگر اس کے مصداق کا پورا علم اور اس کے سمیاتی کی پوری تحدید رسول خدا ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے، اس کیلئے دوسرا کوئی ذریعہ نہیں ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ

مفتاح الصلوٰۃ العلم ہوسے نماز کی کنجی طہارت ہے،

اب صلوٰۃ کے محمل معنی کا علم ہر مسلمان کو ہے، مگر صلوٰۃ کے لیے طہور کی جو شرط لگائی گئی ہے وہی شرط صلوٰۃ جنازہ، سجدہ سہو، اور سجدہ تلاوت وغیرہ میں بھی لگائی جائے گی یا نہیں؟ اور یہ چیزیں صلوٰۃ کے مفہوم میں داخل ہیں یا نہیں؟ اس بات کا علم صرف شارع علیہ السلام ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے،

اسی طرح لفظ خمر (شراب) اور میسر (جوا) کو لیجئے، ان کے بعض سمیاتی کا علم ہر شخص کو ہے مگر اس کی پوری تحدید و تعریف بغیر کسی خارجی دلیل کے ممکن نہیں ہے، مثلاً خمر کا اطلاق کن کن مسکرات پر ہوتا ہے، میسر میں گھوڑہ، ڈھڑ، شطرنج جیسی چیزیں داخل ہیں یا نہیں؟

یاد رکھئے کہ غنم میں تباہہ اشیاء کی کون کون سی صورتیں آتی ہیں، ان تمام سوالات کے

جواب کے لیے کسی شرعی یا غیر شرعی دلیل کی ضرورت پڑے گی، بغیر اس کے ان الفاظ کے وسیع مفہوم کو سمجھنا مشکل ہے،

مزید تفصیل کے لیے غیبت کے لفظ پر غور کیجئے، اس کا محمل مفہوم ہر عربی دان جانتا ہے مگر باوجود عربی دانی کے صحابہ کرام بھی اس کے صحیح مصداق و مراد کو نہ پاسکے، اور ان کو اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنا پڑا، جب آپ غیبت کی تعریف فرمائی، اپنے بھائی کا ذکر اس طرح کرنا کہ اس کو برا معلوم ہو

ذکر الخالق بہائیکہ

تو انھوں نے پھر دوبارہ سوال کیا اگرچہ وہ عجیب میرے بھائی میں موجود ہو؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں اس کے اندر عجیب موجود ہے جب ہی تو غیبت ہوئی، ورنہ پھر تو بہتان ہو جاتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کو غیبت کے مفہوم کا اجمالی علم تو پہلے سے تھا، مگر اس کی کوئی جامع تعریف ان کے سامنے موجود نہیں تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کے بعد ان کو اس کا علم ہوا، یہ تو وہ صورتیں تھیں جن میں الفاظ کی تعریف و تحدید، افہام و تفہیم کے ذریعہ ہوتی ہے لیکن کبھی الفاظ کے معنی و مراد کی تعیین و تبیین کے لیے دوسری صورتیں بھی اختیار کرنی پڑتی ہیں،

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کے معنی یا کسی اسم کے سہمی کو بتانے کے لیے اس کا دوسرا مرادف لفظ استعمال کرویا جائے، اس کے ذریعہ بہت آسانی سے اس لفظ کے مفہوم کو مخاطب کے ذہن نشین کیا جاسکتا ہے، مثلاً قسورہ (شیر) کے لیے اسد، عذاب کے لیے عذاب یا قیمت کیلئے ثمن یا طاقت کے لیے قوت کا استعمال،

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کی تشریح ایسے لفظ یا جملہ سے کی جائے جو مرادف تو نہیں ہے، مگر اپنی بعض دوسری تشریحی خصوصیات کی وجہ سے اس کا بدل بن جاتا ہے، مثلاً اگر کوئی یہ سوال کرے کہ صراط مستقیم کیا ہے؟ تو اس کے جواب کے لیے "اسلام"، اتباع قرآن یا طاعت خدا و رسول

الفاظ استعمال کیے جاسکتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ سائل کے ذہن میں صراطِ مستقیم کا مفہوم بٹھایا جاسکتا ہے۔

کسی لفظ کی تعریف و توضیح کے لیے تیسری شکل مثالوں کے استعمال کی ہے یعنی کسی مفہوم کو ذہن نشین کرنے کے لیے زبانی افہام و تفہیم کے بجائے اس کی کوئی عملی مثال مخاطب کے سامنے پیش کر دی جاتی ہے، مثلاً کوئی شخص یہ سوال کرے کہ روٹی کیسی ہوتی ہے، اس کے سامنے ایک روٹی پیش کر دی جائے تو وہ فوراً اس کو سمجھ لے گا۔

اسی طرح اگر کوئی پوچھے کہ قرآن میں مقصد، سابق اور ظالم کے جو الفاظ آئے ہیں ان کے معانی کیا ہیں؟ تو اس کے جواب میں اگر یہ کہیں کہ جو نماز وقت کے ساتھ پڑھ لے وہ مقصد ہے اور جو وقت کا لحاظ نہ کرے وہ ظالم ہے، اور جو اول وقت نماز ادا کر لے وہ سابق ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مثال سے ان الفاظ کے معانی بہت آسانی سے سمجھ جاتے ہیں اور وہ اس کی روشنی میں یہ بھی سمجھ لے گا کہ ان میں تین طرح کے آدمیوں کے اخلاق و کردار کو پیش کیا گیا ہے۔

یہاں پر ایک غلط فہمی اور دور گردینے کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ الفاظ کے معانی کا تعلق صرف زبان و لغت سے ہے اور کسی لفظ کے معنی معلوم کرنے یا کسی زبان کے جاننے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ آدمی کو اس کے لغات کا علم ہو جائے یا وہ لغت کی کتابوں کا مطالعہ کرے، مگر یہ بات کم از کم شریعت کی زبان کے بارے میں درست نہیں ہے، اور جو مثالیں دی گئی ہیں ان سے اس بات کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے، کتاب و سنت

لے اس وقت جدید طریقہ تعلیم بھی ہے کہ بچوں کو الفاظ کے معانی بتانے کے بجائے جو مثال کا استعمال کر کے مفہوم ان کے ذہن نشین کرایا جائے، اس کو انگریزی میں ڈائریکٹیو کہتے ہیں مثلاً مصنف نے یہی خیال پیش کیا ہے کہ اس کی سیکڑوں مثالیں دی جاسکتی ہیں۔

میں کچھ الفاظ ایسے ضرور ملین گے جو محض لغت کے ذریعہ معلوم کیے جاسکتے ہیں، مگر ان کی تعداد ان الفاظ کے مقابلہ میں بہت کم ہے، جو لغت کے علاوہ کچھ دوسرے خارجی دلائل سے معلوم کیے جاسکتے ہیں، کتاب و سنت میں جو الفاظ وارد ہوئے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، یا یوں کہیں کہ ان کے معانی معلوم کرنے کے تین ذرائع ہیں،

(الف) ما یعرف حدًا باللفظ  
کا شمس والقمر والکوکب  
وہ الفاظ جن کی تعریف و تحدید لفظ کے ذریعہ ہو جاتی ہے، جیسے سورج، چاند، ستارہ وغیرہ

(ب) ما لا یعرف الا بالشرع  
کا سماء الواجبات والمحرمات الشرعیہ  
وہ الفاظ جن کی پوری تعریف شریعت کی مدد کے بغیر نہیں معلوم کی جاسکتی، جیسے محرمات اور واجبات شرعیہ (مثلاً صلوة، حج، صوم، ربو قمار وغیرہ)

(ج) ما یعرف بالعرف  
العادی  
وہ الفاظ جو عرف عادی کے ذریعہ معلوم کیے جاسکتے ہیں، مثلاً نباح، اطلاق بیع

شرا وغیرہ

کتاب و سنت کے الفاظ کے معانی معلوم کرنے اور ان کے اسرار کے مسمیات کے جاننے کی یہ تودہ صورتیں تھیں جن کو کسی نہ کسی خارجی ذریعہ سے معلوم کیا جاسکتا تھا، مگر ان کے علاوہ بعض اسرار و الفاظ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے اندر ظاہر کے علاوہ کچھ پوشیدہ اور غیر ظاہر مفہوم و معانی بھی ہوتے ہیں، ایسے الفاظ کے معانی معلوم کرنے یا ان کے پہنان مفہوم کو عیان کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد اور شارع علیہ السلام کی زبان میں تاویل کہا جاتا ہے، مثلاً قبول شہادت کے لیے "ذو عدل" کی شرط لگائی گئی ہے، نماز کے لیے "استقبال قبلہ" کی

ضرورت ہے، یا عورت کو نفقہ داجہ۔ بالمعروف "منا چاہیے" ان باتوں کا علم صرف الفاظ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا، بلکہ جب اس کا موقع آئے گا تو اس وقت غور کرنا پڑے گا کہ وہ شرط پوری ہو رہی ہے یا نہیں، اگر کوئی شاہد بن کر آئے تو اس کے بارے میں یہ غور کرنا پڑے گا کہ آیا اس کے اندر ذوق عدل کے صفات موجود ہیں یا نہیں؟ یا اگر کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ وہ استقبال کیے ہوئے ہے یا نہیں؟ اسی طرح اگر کسی عورت کو نفقہ داجہ ملا ہے تو اس میں یہ بھی دیکھا جائیگا کہ وہ بالمعروف ہے یا نہیں؟

کبھی یہ غور و خوض اور تاویل و اجتہاد اس بارے میں بھی کرنا پڑتا ہے کہ مسی کے اندر فلاں چیز بھی داخل ہے یا نہیں؟ مثلاً قرآن میں حکم ہے کہ صوید طیب (پاک مٹی) سے تنم کر دے اب زمین سے جو چیزیں نکلتی ہیں مثلاً چونا، کنکر، پتھر، لوہا ان کے بارے میں سوچنا پڑے گا کہ یہ بھی اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟

اسی طرح قرآن میں ہے کہ اپنے چہرہ اور ہاتھوں کا تنم کر دے، اور اپنے چہرہ کو دھو دے اب چہرہ میں کان، کن پٹی اور ہاتھ میں کلائی داخل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں غور کرنا پڑیگا یا قرآن میں ہے کہ تمہاری مائیں اور تمہاری لڑکیاں تمہارے اوپر حرام کر دی گئی ہیں، اب "ماں" کے حکم میں دادی و نانی اور "بیٹی" کے حکم میں پوتی داخل ہے یا نہیں؟ پس اجتہاد کرنا پڑے گا۔

غرض یہ ہے کہ کتاب و سنت میں بہت سے الفاظ اور اسما ایسے ہیں جس کے مصداق کے متعین کرنے اور ان کی پوری تعریف و تحدید کرنے کے لیے اجتہاد و قیاس اور شارع کے منشا کے جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، صرف زبان دانی کافی نہیں ہے۔

تیسری بحث | یہ باب تصدیق و قیاس سے متعلق ہے، اس پر بھی انھوں نے دو حیثیتوں سے بحث

کی ہے ایک سببی و دوسرے ایجابی۔

سببی سبب | اس میں منطقیوں کے اس اصول کی ترویج کی گئی ہے کہ

انہ لا یعلم شیء من التصدیقات کسی تصدیق (یعنی مرکبات) کا علم بغیر قیاس

اکالہ القیاس (ص ۸۸) کے ممکن نہیں۔

اس بحث کو انھوں نے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات میں پھیلا دیا ہے، اور منشا بہت دوسرے

اسلامی مسائل کے ساتھ قرآن کے طرز امتثال اور طریق فکر پر بھی متغیر و جگہ بحث کی ہے، اس

سلسلہ میں ابن سینا پر تنقید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس نے اہلیات اور معاد و شرائع پر جو کچھ

بحث کی ہے، اس کا ماخذ باطنیت اور اسمائیت ہے، اس وجہ سے ان مسائل میں اس نے

ٹھوکر کھائی ہے، اس ضمن میں اہل منطق کے اس اصول پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے کہ متواترات

اور مجربات کسی دوسرے کے لیے حجت نہیں بن سکتے، اپنے اس دعویٰ پر کہ "قیاس کے ذریعہ تصدیقاً

کا علم حاصل نہیں ہو سکتا، انھوں نے متعدد دلیلین دی ہیں، اور قیاس کے تمام انواع و اقسام

پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، یہاں صرف ایک دلیل کا ذکر کیا جاتا ہے، منطقیوں کا یہ قول

کہ "کسی تصدیق کا بجز قیاس کے علم حاصل نہیں ہو سکتا، ایک تفسیر سالبہ ہے جو بدیہی نہیں ہو

اور انھوں نے اس کی کوئی دلیل بھی نہیں دی ہے، حالانکہ غیر بدیہی یا دوسرے لفظوں میں نظری

باتوں کے لیے ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے، جب انھوں نے کوئی دلیل نہیں دی تو پھر اس کے اوپر

ایک دوسرے نظری اصول کہ "کوئی شخص بجز قیاس شمول کے نظری تصدیقات کا علم حاصل نہیں

کر سکتا، کی بنیاد رکھنے کا کیا حق حاصل ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ تمام اہل منطق تسلیم کرتے ہیں کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری

کیونکہ تمام تصدیقات نظری اس لیے نہیں ہو سکتے کہ نظری بدیہی کا محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ صورت

تو نظری اور بدیہی میں نسبتی اور اضافی فرق ہوا، اس لیے کہ ایک ہی علم بعض اشخاص کے لیے بالکل بدیہی ہوتا ہے بعض اس کو کم یا زیادہ نظر و فکر سے حاصل کر لیتے ہیں، اور بعض اشخاص کو نظر و فکر سے بھی حاصل نہیں ہوتا،

جب یہ ایک اضافی چیز ٹھہری تو ایک ہی بات کسی کے لیے بدیہی ہو سکتی ہے اور دوسرے کے لیے غیر بدیہی اور نظری بن سکتی ہے، اس لیے ایسے اضافی اور غیر متعین اصول کو فکر و استدلال کی بنیاد یا اصول الی الصواب کا ذریعہ بنانا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا،

ارباب منطق کا دعویٰ ہے کہ ”مجربات متواترات“ اور ”حدسیات“ کی افادیت اس شخص خاص کے لیے ہوتی ہے جس نے ان ذرائع سے کوئی چیز معلوم کی ہے، ان ذرائع سے حاصل کی ہوئی معلومات کو دوسروں کے لیے دلیل نہیں بنایا جاسکتا، بخلاف حیات کے جو اپنے لیے بھی دلیل بن سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بطور دلیل پیش بھی کیے جاسکتے ہیں، امام نے ان کے اس دعویٰ کے بعض اجزاء کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر بہت سخت تنقید کی ہے، ان کا پہلا جملہ یہ ہے کہ ”تقسیم و تفریق سر سے غلط اور فاسد ہے“ اس لیے کہ نہ تو حسی اشیاء کے بارے میں سب لوگوں کا علم یکساں ہوتا ہے اور نہ تو اثر اور تجربہ سے حاصل کی ہوئی معلومات ہی سب کے لیے یکساں مفید بن سکتی ہیں،

مثلاً ”حیات“ خواہ ظاہری ہوں یا باطنی، ان کی دو قسمیں ہیں، ایک خاص دوسری عام یعنی بعض حیات ایسی ہوتی ہیں جن کے احساس میں ہر شخص یکساں شریک نہیں ہوتا، بلکہ اس میں تفاوت ہوتا ہے، مثلاً ماہ کوئی چیز دیکھے، چھوے، چکھے یا سونگے تو اس کے اس لمس و رویت اور ذوق و شہم میں خالہ بھی اس کے برابر کا شریک ہو یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی کو بھوک پیاس لگی ہے، یا وہ رنج و اہم میں مبتلا ہے تو یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ دوسرا بھی اس کے اس احساس میں اس کا یکساں شریک ہو، یا دونوں ان چیزوں کے بارے میں ایک ہو،

ان بعض ایسی حیات ضرور موجود ہیں جن میں سارے انسان برابر کے شریک ہوتے ہیں، الایہ کہ ان کے اخذ احساس میں فرق آگیا ہو، یا کوئی دوسرا عذر مانع ہو، مثلاً سورج اور چاند اور ستارے کی رویت یا کسی شہر یا بستی میں کوئی مخصوص چیز مثلاً پہاڑ چشمہ وغیرہ موجود ہو اس کے دیکھنے اور سارے کی رویت یا کسی شہر یا بستی میں کوئی مخصوص چیز مثلاً پہاڑ چشمہ وغیرہ موجود ہو اس کے دیکھنے عام حیات کی طرح تو اثر اور تجربہ سے بھی جو چیزیں معلوم ہوتی ہیں ان میں بھی عام انسان افراد شریک ہوتے ہیں، جس طرح مکہ یا دنیا کے دوسرے مشہور شہروں کو ہر شخص نے دیکھا نہیں ہے مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ مقامات اس پردہ زمین پر موجود ہیں، اسی طرح سمندر کو کتنے لوگوں نے دیکھا ہے، مگر کیا دنیا کا کوئی فرد بھی نہ دیکھنے کے باوجود اس کے وجود سے انکار کر سکتا ہو؟ اسی طرح انبیاء کرام کی بعثت اور ان کے ناموں سے دنیا کا ہر متمدن شخص واقف ہے، اور جو لوگ واقف نہیں ہیں وہ کسی ویرانہ میں رہتے ہوں گے تو کیا جو لوگ ان سے واقفیت رکھتے ہیں ان سب انکو بحشم خود دیکھا ہے؟

اسی طرح ہزاروں باتوں اور سیکڑوں چیزوں کی خاصیتوں کا علم آدمی کو دوسروں کے تجربہ کی بنا پر حاصل ہوتا ہے، مثلاً دواؤں کی خاصیتیں وغیرہ اسی قسم میں شمار ہیں، ظاہر ہے کہ جو معلومات ان متواترات اور تجربات سے حاصل ہوتی ہیں وہ اسی شخص تک محدود

نہیں رہتی ہیں جس نے انھیں حاصل کیا ہے، بلکہ ان کی افادی یا معلوماتی حیثیت میں دوسرے بھی اس کے شریک ہیں تو پھر اہل منطق کا یہ دعویٰ بالکل ایک فریب کے سوا اور کیا ہے کہ حیاتی معلومات میں تو سب انسان یکساں شریک ہوتے ہیں اور تو اثر و تجربہ سے حاصل کی ہوئی معلومات کی افادیت مخصوص اشخاص تک محدود رہتی ہے،

اس سلسلہ میں یہ بات البتہ قابل لحاظ ہے کہ جس طرح حیات کے معلوم کرنے کے لیے کچھ ذرائع و اسباب ہوتے ہیں، اس طرح تو اثر و تجربہ کے لیے بھی کچھ ذرائع و وسائل ہیں، جب ان کو استعمال

کیا جائے گا، تب ہی ان سے وہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں جو ہماری زندگی کے لیے مفید ہوں،  
تو اگر اور تجربہ پر اصولی حیثیت سے بحث کرنے کے بعد دینی حیثیت سے اس پر روشنی ڈالی ہے اور  
سب سے پہلے انھوں نے یہ بتایا ہے کہ

انکار التواتر هو من اصول الکف  
تواتر کا انکار کفر و الحاد کی چیز ہے،

والاحاد (ص ۹۰)

اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیاء کرام سے جو معجزات صادر ہوئے یا ان کی توفیقات دنیا میں موجود  
ہیں، ان سب کا دار و مدار تو اتر و روایت ہی پر تو ہے (اس لیے اس کا انکار یا اس کو قابلِ اعتماد نہ  
علم نہ سمجھنا سارے دینی سرمایہ ہی کو ناقابلِ اعتماد بنانے کے مراد ہے)

اگر کوئی شخص کسی گزشتہ واقعہ کے بارے میں یہ کہے کہ تمہارے نزدیک یہ صحیح ہے مگر میں تو اس کو  
صحیح نہیں سمجھتا تو اس سے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے لوگوں نے اس کو سنے اور معلوم کرنے کی  
کوشش کی ہے، اگر تم بھی اسی طریقہ سے اس کو جاننے کی کوشش کرو تو تم کو اس کی صحت کا یقین ہو جائیگا،  
مثلاً ایک شخص چاند دیکھتا ہے، اور دوسرے شخص سے کہتا ہے کہ وہ چاند نظر آگیا، دوسرا شخص اس کی  
بات کا یقین نہیں کرتا تو اس سے کہا جائے گا کہ جس طرح اور جہاں اس نے چاند دیکھا ہے تم بھی وہیں  
دیکھو تو تم کو بھی وہ نظر آجائے گا، اب اگر وہ چاند دیکھنے کی کوشش کرے گا، تو اس کو چاند ضرور نظر  
آجائے گا، اگرچہ اس کو اس چاند کی خبر دینے والے کی صداقت پر یقین بالکل نہ رہا ہو، دینی امور  
کے بارے میں عموماً فلاسفہ یہ کہہ دیا کرتے ہیں کہ

هذه لا غیر معلومة لنا (ص ۱۰۰) یہ ہمارے لیے غیر معلوم چیزیں ہیں،

لہذا انبیاء کی تعلیمات ہی پر کیا موقوف ہے، اس وقت ماضی کا جو سرمایہ بھی دنیا کے پاس موجود ہے اس کا سارا  
مدار اسی تواتر و روایت پر ہے، اس کا انکار دنیا کی پوری تاریخ پر خطِ نشخ پھیر دیتا ہے،

یہ بات ان کو اس لیے کہنی پڑتی ہے کہ جن وسائل کے ذریعہ وہ دینی حقائق تک پہنچ سکتے ہیں  
ان کو وہ کبھی کام میں نہیں لاتے، اور نہ ان کو اس کی کوئی جستجو ہی ہوتی ہے، پھر جب یہ اپنی جہالت اور  
کوہا ہی کی وجہ سے ان حقائق تک پہنچ نہیں پاتے تو ان حقائق کے وجود ہی سے انکار کر بیٹھتے ہیں مگر

عدم العالم ليس علما بالعدم  
کسی چیز کا نہ جانا اس کے نہ ہونے پر دلیل نہیں

وعدم الوجود ان لا يستلزم  
ہن سکتا اور نہ کسی چیز کے وجود کا عدم علم اس کے

عدم الوجود (ص ۱۰۰) غیر موجود ہونے کا ثبوت ہو سکتا ہے،

اس لیے فلاسفہ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو اس بات کا علم نہیں ہے مگر ان کو یہ کہنے  
کا حق تو کسی طرح نہیں پہنچتا کہ یہ چیز معدوم ہے، یا اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، قرآن نے ایسے  
ہی لوگوں کے لیے کہا ہے،

بَلْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فِطْرًا يَعْلَمُونَ  
جو چیز ان کے احاطہ علم میں نہ آ سکی اس کی

وَلَمَّا يَأْتِ الصُّمُّ تَأْوِيلُهُ  
انھوں نے تکذیب کی اور ابھی تک اس کی

حقیقت ان کی سمجھ میں نہ آئی، (یونس)

خلاصہ یہ ہے کہ تواتر کا انکار عقلی اور اصولی حیثیت سے بھی ایک غیر معقول بات ہے اور  
دینی نقطہ نظر سے بھی،

اس کے بعد امام نے فلاسفہ یونان کے مشرک و تصورات کی بحث چھیڑی ہے، اس بحث کا  
آغاز اس جملہ سے کیا ہے،

شرك الفلاسفة اشنع  
فلاسفہ کے مشرک و تصورات مشرکین جاہلیت کے

من شرك الجاهليين  
خیالات سے بھی زیادہ بدتر ہیں،

اس کی وجہ یہ ہے کہ عام مشرکین کم از کم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کائنات کا ایک خالق ہی اور اس کی

مشیت و قدرت سے زمین و آسمان اور اس کائنات کے دوسرے بڑے بڑے امور وجود پذیر ہوتے ہیں، وہ اس بات کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ مخلوقات میں کوئی چیز اس کا ہمسر نہیں ہے، اور نہ کسی مخلوق کو دوام حاصل ہے، وہ بتوں کی پوجا ان کو خدا سمجھ کر نہیں بلکہ اس تصور کے ماتحت کرتے ہیں کہ یہ خدا کے ان قرب و شفاعت کا ذریعہ بن سکتے ہیں بشرکین عرب ملائکہ کو خدا کا شریک ٹھہراتے تھے، مگر اسی کے ساتھ ان کو مخلوق بھی سمجھتے تھے،

خدا کے بارے میں یہ تصورات بھی بالکل باطل اور غلط ہیں، مگر ان میں کم از کم خلق و قدرت کو اس کے لیے مخصوص کیا گیا ہے لیکن فلاسفہ کے یہاں خدا کا تصور الہیہ ہے کہ

الواحد لا یصدر الا الواحد ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے،

اب سوال یہ ہے کہ اس کائنات ارضی و سماوی کو کس نے بنایا، تو اس کے لیے انھوں نے ایک نیا سلسلہ الہیہ قائم کیا، یعنی "عقول عشرہ" کی ایک نئی اصطلاح گھڑی، ان کا گمان یہ ہے کہ خدا نے عقل اول کو پیدا کیا، اور جب اس کا کام ختم ہو گیا تو عقل اول نے عقل دوم کو اس طرح دس عقول تک یہ سلسلہ چلا، دسویں عقل نے ساری کائنات ارضی کو پیدا کیا، اس تصور میں خدا کو عقل عاشر سے بھی کم اختیارات دیے گئے ہیں، ظاہر ہے کہ دنیا کے مشرکین کے کسی گروہ نے بھی خدا کو اتنا زیادہ بے اختیار نہیں بتایا ہے، جتنا انھوں نے اس کو بے اختیار ہی نہیں بلکہ مسلوب الاختیار بنا دیا ہے، امام ابن تیمیہ نے ان کی کتابوں کے حوالے سے ان کے یہ خیالات نقل کیے ہیں کہ

ان الرب لا یفعل بمشیئہ و اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے کچھ

قد رتبہ ولیس عالما بالجزئیات نہیں ہوتا، اور نہ وہ جزئیات کا عالم ہے،

ولا یقدر ان یغیر العالم وہ اس بات کی قدرت نہیں رکھتا کہ عالم

بل العالم فیض فاض بغير مشیئہ میں تغیر کرے یہ دنیا ایک فیض و نیر والے کا

وقد ساقطہ وعلیہ (ص ۱۰۳) بغیر اس کی مشیت اور قدر اور علم کے،

یہ خیالات تو مشرکین فلاسفہ کے ہیں، مگر ان میں جو فلاسفہ وحی و نبوت کے قائل ہوئے، انھوں نے یہ احسان کیا کہ ملائکہ کو عقل عشرہ کی جگہ لا بٹھایا،

مختصر یہ کہ خدا کو انھوں نے انگلستان کے بادشاہ سے بھی زیادہ بے اختیار بنایا ہے، ان مباحث کے علاوہ بہت سے مباحث اس باب میں ایسے ہیں جن کا کچھ نہ کچھ خلاصہ یہاں دیا جانا چاہیے تھا، مگر مضمون کے طویل ہو جانے کا خطرہ ہے، اس لیے صرف بقیہ مباحث کی سرخیوں کا ترجمہ یہاں دیدیا جاتا ہے جن سے ان مباحث کی نوعیت کا اندازہ ہو جائے گا،

(۱) تضایا کلیہ قیاس تمثیل سے معلوم کیے جاسکتے ہیں (۲) قیاس شمول کی حقیقت (۳) فلاسفہ

کے یہاں علوم کی تین قسمیں ہیں (۴) ان کے تصورات خدا و توفیق کے لیے مفید ہے نہ مخلوق کے لیے، (۵) نفس کو کمال مجرد معرفت الہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے معرفت کے ساتھ عمل صالح کی

بھی ضرورت ہوتی ہے، اس پر انھوں نے بڑی لمبی بحث کی ہے (۶) انبیاء کا طریقہ استدلال،

(۷) قرآن اپنے استدلال میں قیاس ادنیٰ یعنی آیات اللہ کو استعمال کرتا ہے، قیاس شمول یا

قیاس تمثیل سے وہ گریز کرتا ہے، اس بحث میں انھوں نے آیات اللہ اور قیاس کے فرق کو بھی واضح

کیا ہے (۸) ان کے اس قول کی تباحث کہ خدا کا علم بھی قیاس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے (۹) دلیل

وقیاس کے بارے میں فلاسفہ کے خیالات کی تردید (۱۰) ان کے اس خیال کی تردید کہ استدلال

کے لیے دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے (۱۱) علم منطق صرف ایک اصطلاحی فن ہے جس کو ایک

یونانی شخص نے وضع کیا (۱۲) انبیاء کے بارے میں صوفیوں اور فلسفیوں کے گمراہ کن خیالات،

(۱۳) امام غزالی اور علم منطق، اس بحث میں خاص طور سے انھوں نے ان پر تنقید کی ہے،

تیسری بحث کے بعد انھوں نے ۲۰۰ صفحات سے زیادہ چوتھے بحث پر سیاہ کیے ہیں،

جس کی چند سرخیاں یہ ہیں،

- (۱) گذشتہ مباحث پر تبصرہ (۲) منطقی قیاس کی عدم تاثیر (۳) غیر فطری طریقہ فکر انسانی ذہن کے لیے ایک عذاب ہے جس میں منفعت کا کوئی پہلو نہیں ہے (۴) عقل و نقل کا تضاد،
- (۵) رسول سے کوئی غیر معقول بات ثابت نہیں ہے (۶) ملائکہ اور "عقول" فلاسفہ کی حقیقت،
- (۷) ارسطو اور یونان کے مشرکین (۸) شرک کی ابتدا قبروں کی تعظیم اور ستارہ پرستی سے ہوئی،
- (۹) حیران صائبین کا مرکز ہے اس میں بتایا ہے کہ صائبہ کی دو قسمیں ہیں، موحیدین اور مشرکین،
- (۱۰) تمام انبیاء مسلم تھے (۱۱) قیاس منطقی کی صحت اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے موجودات کا کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا (۱۲) جواب ہر خمسہ میں موجودات کا حصر صحیح نہیں ہے (۱۳) متکلمین اور فلاسفہ کی غلطیاں (۱۴) معاویہ کے اثبات میں قرآن کا طریقہ بیان (۱۵) انبیاء کی تعلیمات اور عقلیہ اور سمعیہ دونوں کی جامع ہیں (۱۶) فلاسفہ کے آپس کے اختلاف وغیرہ وغیرہ،

(دائرہ مصنفین کی نئی کتاب)

## حکماء اسلام

(اول)

مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے دو ضخیم جلدوں میں حکماء اسلام کی تاریخ لکھی ہے جس میں دوسری صدی سے لیکر خاندان خیر آباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے۔ یہ جلد پانچویں صدی ہجری تک کے حکماء کے حالات پر مشتمل ہے شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگزشت تحریر ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوگا کہ مذہب کی تخریب و بھگنی کے بجائے مسلمان فلاسفہ اور حکماء نے فلسفہ سے زیادہ تر مذہب کی تائید و حمایت کا کام لیا ہے، اور اس لحاظ سے

اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے، قیمت مقرر

مینجر

## کتاب نورس مصنف ابراہیم عادل شاہ کے خطوط

از ڈاکٹر یحیٰ احمد صاحب ایم اے پی ایچ ڈی ڈی لٹ

اب تک کتاب نورس کے صرف چند نسخوں کا علم تھا، تلاش و جستجو کے بعد مجھے دس نسخوں کا پتہ چلا ہے جن میں نو نسخوں کی نقل میں نے حاصل کر لی ہے، صرف پروفیسر آغا جید حسن صاحب کا نسخہ نہ مل سکا، میں نے ان سے دو بار ملاقات کی اور انھوں نے اپنے قیمتی اوقات نسخہ مذکور کی تلاش میں صرف کیے مگر وہ کسی ایسی جگہ جا پڑا ہے کہ اتنی جلد اس کا ملنا ممکن نہ ہوا، مگر بقول پروفیسر صاحب کے وہ نسخہ بہت قیمتی ہے اور اس سے بہت قدیم نسخے مجھے دست یاب ہو چکے ہیں، اس لیے اس کے نہ ملنے کا زیادہ افسوس نہیں ہوا، کتاب نورس کا متن ان نو نسخوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے جن کی صراحت ذیل کے اوراق میں پیش ہے۔

(۱) نسخہ کتاب نورس مملوکہ دفتر دیوانی و مال (Central Records office)

حیدرآباد وینو خط نسخہ ثالث میں ۲۴ صفحوں پر مشتمل ہے، ہر صفحہ میں ۲۰ سطریں ہیں جن میں پہلی چوتھی اور ساتویں جلی اور بقیہ چار جلی ہیں، عنوان سرخی سے لکھے ہیں، اعلیٰ سطریں خدائے ثانی میں ہیں اور خفی نسخہ میں خط نہایت پاکیزہ ہے، کتاب میں اعراب کا اہتمام خاص طور پر ہے، کاتب عبد اللطیف مصطفیٰ ہے، جواہر ابراہیم عادل شاہ ثانی (مصنف کتاب مذکور) کے عہد کا مشہور خطاط ہے، اس کی خطاطی کے بہت سے نمونے "مرقد عادل شاہی" میں موجود ہیں جن میں وہ کبھی اپنے کو عبد اللطیف مجلسی، کبھی صرف عبد اللطیف اور کبھی عبد اللطیف لکھتا ہے، عبد الباقی کے چار خطاطوں کی خطاطی کے نمونے اس میں شامل ہیں، (جلد رشید - عبد کلیم، عبد اللطیف اور نورس)

مصطفیٰ اور کبھی صرف مصطفیٰ کے نام سے یاد کرتا ہے، بعض مقام پر اپنے نام کے پہلے کترین شاگردان اور کبھی شاگرد، جوڑتا ہے، خط نسخ، ثلث اور ریحان خاص انداز سے لکھتا ہے،

نسخہ ہذا کئی اعتبار سے قویہ کا مستحق ہے،

۱۔ یہ خط طہ شاہی کتاب خانہ میں شامل رہ چکا ہے، جیسا کہ سرورق کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے:

"کتاب نورس دولفی خطا عبد اللطیف جلد زرد یا ترنج و زنجیرہ طلا نوبتہ اوراق چل جمع کتاب خانہ"

غامرہ شدہ، بتا دینے دو محرم ۱۲۲۲ھ

۲۔ کتاب پر ابراہیم عادل کی مر ہے، جس میں ذیل کے فقرے درج ہیں :-

"عبد ابراہیم عادل، مرتبہ مل"

۳۔ سرورق پر عادل جیسا فقرہ لکھا ہے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ابراہیم عادل شاہ کا

دستخط ہے، جس کی تصدیق برٹش میوزیم سے ہوتی ہے،

۴۔ آخر کتاب میں کتاب نے خود اپنا نام اس طرح لکھا ہے :-

"کترین شاگردان عبد اللطیف مصطفیٰ"

۵۔ سرورق پر کتاب کے ہاتھ کی یہ عبارت پڑھنی جاتی ہے،

"کتاب نورس نوشته اشرف اقدس ارفی نقل اللہ"

۶۔ چوتھی کتاب مظلہ مذکور ہے، دفتر والوں نے ۱۹۱۱ء میں اسے ایک ہزار روپیے میں خریدا

تھا، یہ نسخہ ۱۲۲۲ء میں لکھتا تھا، اس کی تصدیق رام پور کے نسخہ سے ہوتی ہے،

۷۔ یہ بہت قدیم نسخہ ہے، جب وہ ۱۲۲۲ء میں کتاب خانہ میں داخل ہوا تو اس سے بہت قبل

لکھا گیا ہوگا،

(یقیناً ۱۲۳۱ء میں) ابراہیم شاہی، اس کا ایک عمدہ نسخہ سالار جنگ میوزیم میں پایا جاتا ہے،

اس نسخہ کے اوراق بہت بے ترتیب ہو گئے تھے، میں نے بڑی محنت سے ترتیب درست کر دی ہے، سرورق پر اوراق کی تعداد ۴۰ بتائی گئی ہے، لیکن نسخہ میں صرف ۳۰ ورق موجود ہیں، دو ورق کے بعد ہی کچھ

اوراق کے غائب ہونے کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ بھوپالی راگ سے گیت کی ابتدا ہے، خاتمہ نہیں، اور بھیرد

راگ کا خاتمہ ہے، ابتدا غائب ہے، ان دونوں گیتوں کو مکمل کرنے سے ایک ورق تو پورا ہو جاتا ہے،

باقی دو ورق معلوم نہیں کئے جاسکے، صرف اس قدر قیاس ہوتا ہے کہ بھوپالی اور بھیرد کے درمیان رام کر

راگ تھا جس میں دو گیت تھے، اس قیاس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عبد اللطیف کے لڑکے عبد کلیم

نے بھی ایک نسخہ تیار کیا تھا، اس نے باپ کے نسخہ کی تمام خصوصیات باقی رکھی تھیں، اس کے نسخے میں

ان دونوں راگوں یعنی بھوپالی، اور بھیرد کے درمیان رام کر راگ موجود ہے، اس کے دونوں گیت

ملانے کے بعد دو ورق پورے ہو جاتے ہیں، اس طرح پورے ۴۰ ورق میں کتاب اصلی حالت میں ہکا

سامنے آجاتی ہے،

کتاب کے اوراق کی بے ترتیبی جزو بندی کے وقت ہوئی ہے، شکل زبان اور ترک نہ ہونے کی وجہ

سے جو ورق اپنی جگہ سے ہٹا پھرو اپنی جگہ پر نہ لایا جاسکا، اس لئے ۱۲۲۲ء کے بعد اوراق اور بھی بے

ترتیب ہو گئے،

اس نسخہ میں ایک نقص یہ ہے کہ عنوان الگ نہیں لکھے گئے ہیں، بلکہ سطر دن کے درمیان ہیں

ٹ، ٹ، ڈ، گ، ڈ، ڈ، وغیرہ کے لئے ت، تھ، د، گ، د، یان کے نیچے تین نقطے دیئے گئے ہیں، اور یہی صورت

تمام نسخوں میں پائی جاتی ہے، اگر کوئی لفظ ہائے مخلوط پر ختم ہوا ہے، تو اسے ہائے مخفی کی طرح لکھا گیا ہے، مثلاً

کد کو مک لکھا ہے،

نسخہ نہایت عمدہ حالت میں ہے، اور اپنی منفرد خصوصیات کی وجہ سے قابل دید ہے، کل ۳۱ راگوں کے

ذیل میں ہم گیت اور نوادہ ہرے ہیں،

(۲) نسخہ کتاب نورس سالار جنگ میوزیم حیدرآباد وکن، یہ خطاریکان میں ہوا اور ۶ صفحوں پر مشتمل ہے

ہر صفحہ میں سات خطی سطریں ہیں، پہلے دو صفحوں کے بین السطور میں سونے کا کام ہے، بعد میں صرف جدولیں ملائی ہیں، عنوان الگ الگ سرخی سے قائم کیے ہیں، صرف ایک صفحہ میں خطی ردشائی استعمال ہوئی ہے گواہی ہے تمام سے ہیں، اگر کہیں کہیں کچھ کم ہو گئے ہیں، کاتب ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ کا دوسرا مشہور خطاط عبداللہ ہے اس کی خطاطی کے بہت سے نمونے مرقع عادل شاہی میں موجود ہیں، چنانچہ ایک صفحہ میں اس نے نورس کی با سطرین لکھی ہیں، دو نمونے میں دو نسخہ میں جن میں خطی و دونوں خطا ہیں، خطا نہایت پاکیزہ ہے، سرورق پر یہ عبارت ہے :-

کتاب نورس خطاریکان کاتب عبدالرشید، جلد سرخ با ترنج و ذخیرہ طلائع بابت جامدا

خانہ جمع کتاب خانہ عامرہ شدہ تبارخ، ارماہ جمادی الاول ۱۰۸۸ھ اور اقسی و دوا

نمونہ ہی جلد سرخ مع ترنج وغیرہ کے موجود ہے۔

سرگیاں کا قیاس ہے کہ اس سنہ میں یہ نسخہ اصل نسخہ سے تیار ہوا، جو شاید خود بادشاہ کے ہاتھ لکھا، اور ۱۰۸۸ھ و تارخ ہے جس میں بادشاہ کی وفات ہوئی، اور اسی وقت وہ نسخہ بادشاہ کے خانگی کتابخانے سے نکال کر شاہی کتابخانہ میں داخل کر دیا گیا، چونکہ بادشاہ خود خطاطی کا ماہر تھا، اس بنا پر اس قیاس کو قوت دینا چاہیے کہ پہلا نسخہ اس نے خود مرتب کیا ہو گا، لیکن یہ محض قیاس ہی ہے، امکان اس کا بھی ہے کہ بادشاہ کے گیت مختلف وقتوں میں نظم ہوئے ہوں گے، جو ایک خاص تاریخ میں یکجا کر کے نورس کے معزز لقب سے منتخب ہوئے ہوں گے، پہلے مرتب شدہ نسخے کا شاہی خطاطوں میں سے کسی کے ہاتھ کا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے، مختلف خطاطوں کی الگ الگ ترتیب سے یہ بات قطعی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ بادشاہ کے نظم کئے ہوئے گیت منتشر حالت میں تھے، اور انہیں

ملد ورق ۱۰۸۸ھ

برخطاطانے اپنے اپنے طور پر اکٹھا کرنے کی کوشش کی ترتیب کی غیر مکملیت اس کا لازمی نتیجہ تھی،

گیانی صاحب کا دوسرا قیاس کہ یہ نسخہ بادشاہ کے خانگی کتاب خانہ میں تھا، اور اس کی وفات کے بعد شاہی کتاب خانہ میں داخل ہوا، سرورق کی عبارت، "بابت جامدا خانہ کے فقرے کی بنا پر قائم ہوا ہے، لفظ "بابت" کا استعمال کچھ عجیب ہے، اگر اس کے بجائے "از ہوتا" تو مفہوم زیادہ واضح ہوتا، جامدا خانہ نوشہ خانہ کی طرح کی کوئی چیز ہے، جس کا بادشاہ کی شاہی ملکیت ہونا، بعید از قیاس نہیں، لیکن اس کو خانگی کتابخانہ Private Collection کہنا موزوں نہیں، چونکہ نسخہ جمادی الاول ۱۰۸۸ھ میں شاہی کتابخانہ میں داخل ہوا، اور اس کے پانچ مہینہ چھ دن قبل بادشاہ وفات پا چکے تھے، اس لئے گیانی صاحب کا قیاس بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد یہ نسخہ شاہی کتاب خانہ کی ملک ہوا، پھر بھی یہ محض قیاس ہی ہے اس نسخہ کا آخری ورق ایک دوسرے کی آخری سطر کے کچھ حصے پر مشتمل ہے، اس کے بعد یہ عبارت ہے "مکرمین شاگردان عبدالرشید"

اور اس کے نیچے دوسری سطریں خود کاتب کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تاریخ ۱۰۸۸ھ درج ہے۔ اکتیدین لقب، ورق پر جوابیات ہیں، وہ نوروز نورس "راگ کے ہیں جس کی ابتدا ۱۰۸۸ھ الف ہے، مگر دوسرے نسخوں کے مقابلہ کرنے پر یہ بیانات نامکمل معلوم ہونے لگے، یعنی ان کا خاتمہ موجود نہیں اسی طرح آخری ورق کی سطریں ایک دوسرے کے خاتمہ کی ہیں جس کی ابتدا مفقود ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام پر ورق غائب ہے چنانچہ "راگ کے آخری ابیات اور دوسرے کے ابتدائی حصے کو پورا کرنے سے زیادہ ۱۱ سطریں ہون گی، حالانکہ دو صفحوں میں ۱۲ سطریں ہونی چاہئیں، لیکن ہے ایک ورق سے زیادہ غائب ہوا، ایسی حالت میں دوسرے اور نوروز راگ کے درمیان کچھ اور حصے فرض کرنے پڑیں گے، مگر حیدرآباد اور میوزیم کے نسخے میں نوروز کے بعد بھی دو ہر ہے، بہر حال یہ مسلم ہے کہ یہ نسخہ اس جگہ ناقص ہے، اس کا نقص کتاب خانہ میں داخل ہوتے وقت موجود تھا، کیونکہ سرورق کے علاوہ اس میں

اس وقت ۳۲ ورق تھے اور اب بھی ۳۲ ورق موجود ہیں۔

نسخہ کی تاریخ کتابت کے بارے میں بھی چند ضروری باتیں ہیں، کاتب نے اس پر ۹۹۹ھ درج کیا ہے۔ کسی کو اس سے اختلاف کرنا بے معنی ہے، لیکن اس سن میں ابراہیم عادل شاہ (مصنف کتاب کی عمر اس سال کی تھی، اس کے ماسوا اس میں چند ایسی باتیں درج ہیں جو اس سنہ کے بعد رونما ہوئیں، مثلاً مصنف نے چاند سلطان کا ذکر کیا ہے، وہ بادشاہ کی بیوی ملکہ جهان سے جو محمد قلی قطب شاہ کی بہن تھی، اور ۹۹۵ھ میں ابراہیم کے عقد میں آئی تھی، اس کتاب میں شہر ندر کا بھی ذکر ملتا ہے، معاصر مورخ رفیع الدین نے لکھا ہے کہ اس شہر کی بنیاد ۱۰۱۲ھ میں ڈالی گئی، اسی طرح بدیا پور ننگر کا بھی ذکر ہے، اسی مورخ کے بقول ۱۰۱۲ھ کے بعد بدیا پور اسی نام سے یاد کیا جانے لگا، غرض ان کے علاوہ اور بھی قریب ہیں (جو نسخہ مذکور میں بھی پائے جاتے ہیں) جن سے کتاب نورس کا سنہ ۹۹۹ھ میں مکمل ہونا ناممکن ہے، اس لیے اس سنہ کو غلط قرار دینے میں ہم حق بجانب یہ نسخہ نہایت دیدہ زیب حالت میں اب بھی کتاب خانہ کی زینت ہے، اس کے اوراق بالکل بے ترتیب تھے، میں نے اس کی ترتیب ٹھیک کر دی ہے، مگر اوراق اور جلد کی اصلی حالت کو قائم رکھنے کے لیے ان کی جز و بندیاں نہیں ہوئی ہیں۔

اس نسخہ میں ۱۳ راگ کے ذیل ہیں، ۳۵ گیت ہیں اپنی پہلے نسخہ سوا گیت، ایک راگ کم ہے البتہ اس میں دو ہر زیادہ ہیں، ہر راگ کے شروع میں دو مقام اور آخر میں نورس ہے، اور پہلے نسخہ میں لفظ نورس نہیں پایا جاتا، مقام کا فقرہ عموماً ہر جگہ مفتوح آیا ہے، نسخہ اول میں بھی مفتوح ہے، اور صرف ایک جگہ مضموم آیا ہے، ٹ، ٹھ وغیرہ کے لیے پہلے نسخہ کی طرح التزام کیا ہے،

۱۔ بعض لوگوں نے اسکو ابراہیم کی چچی چاند سلطان (جو احمد نگر کی تاریخ میں سید شہر ہے) بتایا ہے، مگر یہ قیاس غلط ہے، لیکن یہ قیاس صحیح ہو تو یہ واقعہ اور بعد کا تصور ہوگا، کیونکہ چاند سلطان کا لقب اس سنہ کے ۱۰۱۵ھ میں بدلا تھا،

(۳) نسخہ کتاب نورس ملوکہ پروفیسر حسین علی خان حیدر آباد دکن۔ اس نسخہ میں اس وقت صرف ۳۲ ورق ہیں، جن میں سے ایک ورق کا صرف نشان باقی ہے، لیکن اوراق پر جو نشان (ہند سے) لکھے ہیں، ان کے اعتبار سے یہ ۱۴ ورق پر مشتمل تھا، مگر میرا قیاس ہے کہ ابتداء میں اس سے بھی زیادہ ورق رہے ہوں گے، ابتدا کے چند اوراق غائب ہیں، اور درمیان میں کنڑ اراگ کے بہت سے غائب ہو چکے ہیں، غائب شدہ ورقوں میں سے ۶ کا پتہ چل گیا ہے، لیکن ان کے بھی کچھ جیسے ابھی پر نہیں ہو سکے ہیں، یہ نسخہ خط نسخ میں ہے، اس کا کاتب عبد الحکیم بن مصطفیٰ ہے، جیسا کہ خاتمہ کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے:-

”الراجی الی شفاعة المصطفیٰ عبد الحاکم بن مصطفیٰ عادل شاہی“

یہ مشہور خطاط بھی عہد ابراہیمی سے متعلق تھا، اس کا باب مصطفیٰ وہی ہے جو نسخہ اول کا کاتب ہے اور جس کا پورا نام عبد اللطیف ہے، عبد الحکیم نے باپ کا نسخہ سامنے رکھ کر اپنا نسخہ تیار کیا تھا، دونوں کی ترتیب میں سرمو فرق نہیں، ہر صفحہ سات سطروں پر مشتمل ہے، جن میں پہلی، چوتھی اور ساتویں جلی اور بقیہ چار خفی ہیں، عنوان درمیان درمیان میں آگئے ہیں، اس نسخہ میں کچھ زائد گیت ایسے ہیں جو کسی دوسرے نسخہ میں نہیں ہیں، افسوس ہے کہ اس وقت صرف کنڑ اراگ کے ذیل میں دو زائد گیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں آخری گیت کی چند سطریں کرم خوردہ ہیں۔

اس کا خط نہایت پاکیزہ ہے، عبد الحکیم کی خطاطی کے بہت سے نمونے مرقع عادل شاہی میں مندرج ہیں، ہر جگہ اپنے کو عبد الحکیم بن مصطفیٰ لکھتا ہے، ایک جگہ اس نے نام کے ساتھ شاگرد سلطان العارنین کا فقرہ بھی لکھا ہے، سلطان العارنین تو پرانے صوفی شاعر حضرت ابوسعید ابی الخیر کا لقب تھا، معلوم نہیں کاتب کی مراد کس شخص سے ہے، ممکن ہے خود سلطان ہی مراد ہو، امکان اس کا ہے کہ



دوسرا نمایان فرق ہے اس میں بھی ایک راگ کے ذیل کے گیت مختلف جگہوں پر مندرج ہیں، اس ترتیب میں کہیں کہیں مضمون کی یکسانیت کا بھانکار کھا گیا ہے۔

نسخہ کی خطی خصوصیت پہلے میں نسخوں کی سی ہے، ہر صفحہ میں ۵ سطریں ہیں، عام طور پر تین اردو اور دو ہندی کی کہیں کہیں ہندی کی تین اور اردو کی دو سطرین بھی ہیں، جس صفحہ میں عنوان آگیا ہے، اس میں ۶ سطریں ہو گئی ہیں، ان کے چند صفحے کی سطرین دوسری طرح پر ہیں، ابتدا جیز راگ سے ہوتی ہے، اور یہی ابتدا ہنگی پور اور بنگی کے نسخوں کی بھی ہے، اس کی ترتیب آخر الذکر سے کچھ ملتی جلتی ہے، چند صفحے مطلقاً مذہب میں، چند و لیں ہر جگہ طلائی ہیں، اور عنوان بھی سونے کی روشنائی سے لکھے گئے ہیں، ہندی تحریر میں سرخ روشنائی استعمال ہوئی ہے،

۵ نسخہ کتاب نورس پرنس آف ویلز میوزیم بمبئی، کتاب نامعلوم سنہ کتابت ندارد، اوراق (موجود) ۲۰ خط نسخہ ہر صفحہ میں، خطی سطرین ہیں، عنوان الگ الگ ہیں، چند صفحے مطلقاً و مذہب میں، چند طلائی بعض مضمون میں آخری لفظ کے کچھ حصے طلائی ہیں، چند اوراق درمیان سے غائب ہیں جن میں دو کا پتہ چل گیا ہے، پہلا ورق ایک کے بعد اور دوسرا تیسرے ورق کے بعد کا ہے، ترتیب صرف ایک جگہ غلط ہے یعنی چوتھا ورق ۳۶ دین کے بعد کا ہے، ورق ۲۰ پر عنوان کنسرا کے بجائے ملار ہونا چاہئے،

اس نسخے کی ابتداء میں یہ عبارت درج ہے،

”دین کتاب راگ ہفتہ و گیت، پنجہ و چہارہ دوبرہ چہارہ“

اور اس کے نیچے سلطان محمد غازی کی مہر ہے جس میں ”سلطنت“ (درج) معلوم ہوتی ہے، اس میں شبہ نہیں ہے کہ یہ نسخہ گیارہویں صدی کا ہے، اور کافی اہم و خاص نسخہ ہے، لیکن گیانی صاحب نے اسے بعض اہم قرائن کی بنا پر یہ قیاس بتا دیا ہے کہ یہ نسخہ کتاب نورس چہارم کے پیش نظر تھا، اس نے اس کو اس نسخہ پر مقدم جس جو چنانچہ کتاب نورس میں نے اس نسخہ کا ذکر پہلے کیا ہے،

جس اعتبار سے اس کو ابراہیم عادل شاہ کے زمانہ کا قرار دیا ہے، وہ درخدا عتق نہیں، البتہ اس خط کی شان اور دوسرے اہتمام کی وجہ سے اس کو قدیم نسخہ قرار دینے میں کسی قسم کی قیاحت نہ ہوگی،

اس کی ابتدا ناگری خط والے نسخہ کے مطابق ہے، ترتیب میں بھی کہیں کہیں یکسانیت ہے، ایک راگ کے ذیل کے گیت کئی جگہ درج ہیں، دو ہر دن کی ترتیب بھی پہلے دونوں نسخوں کے خلاف ہے، مگر چوتھے نسخے کے مطابق ہے، یعنی چند دوسرے ایک ساتھ ہی درج کر دیئے ہیں، دو ہر دن کا عنوان کہیں کہیں دو ہا قرار دیا ہے، یہی اس سے پہلے والے نسخہ میں بھی ہوا ہے، گیتوں کے عنوان میں لفظ نورس کا اضافہ بڑے التزام کے ساتھ ہوا ہے، صرف دھنا سری کے ساتھ یہ لفظ نہیں آیا ہے،

دو اوراق کے ملانے کے بعد ۱۶ راگ کے ماتحت ۵۳ گیت ہوتے ہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک راگ اور ایک گیت اصل نسخے سے کم ہے، دوسرے نسخوں سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا کہ دسی راگ اس میں شامل نہیں، لیکن یہ کہ وہ شامل رہا ہوا، اور بعد میں غائب ہو گیا ہوا، دوسرے البتہ اب تک ۱۲ کی تعداد میں ہیں،

ان ۱۶ راگوں میں ۱۵ وہی ہیں، جو نسخہ چہارم میں آئے ہیں، بقیہ دراک آخر الذکر میں نہیں ہے، لیکن اس راگ کا گیت جیز کے ماتحت درج ہے، حالانکہ اول الذکر تین نسخوں میں جیز کی جگہ درج بھیرو آیا ہے، بہر حال زیر نظر نسخہ میں اس کے ذیل کے ۶ راگوں میں ۵ کو جیز کے ذیل میں اور ایک کو بھیرو کے ماتحت درج کیا ہے، اور ایک مزید گیت (جو پہلے تین میں موجود نہیں) نسخہ چہارم کی طرح جیز کے ماتحت لکھا، نسخہ کی خطی خصوصیات وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئی ہیں، نہایت دیدہ زیب حالت میں اب بھی میوزیم کے کتب خانہ کی زینت ہے،

(۶) نسخہ کتاب نورس حیدرآباد میوزیم حیدرآباد دکن، یہ نسخہ نسخہ میں ہے، دو قلمی ہے، ہر صفحہ میں سات سطرین ہیں جن میں پہلی چوتھی اور آخری سطر اور بقیہ چوتھیں ہیں، اور نسخہ مطلقاً و مذہب ہے، جہاں

سنہری ہین، سرخیان اور بادشاہ کا نام ہر جگہ طلائی حرفوں میں ہوا

سرخیوں پر اعراب کہیں کہیں سیاہ روشنائی سے لگے ہین بعض صفحوں میں ہر سطر کے ابتدائی اور آخری لفظوں کے کچھ حصے طلائی ہین خط نہایت پاکیزہ ہے اس کا کاتب عصمت اللہ ہے اس کے پہلے پرتو نخیل کا فقرہ درج ہے اور آخر کتاب میں یہ عبارت ہوا

"حسب الامر حضرت شاہ عالم پناہ خلد اللہ ملکہ عجائبہ اشکال رسید بید الفقیر  
عصمت اللہ"

شاہ عالم پناہ کا فقرہ عموماً ابراہیم عادل شاہ کے لئے استعمال ہوا ہے اگرچہ یہ ہر بادشاہ کے لئے آسکتا ہے اور آتا بھی ہے، مگر عبدال کے ابراہیم نامہ میں بادشاہ نہ کور کے لئے یہی لقب بار بار آیا ہے، ہونخلیل کے فقرے سے بھی یہی قیاس ہوتا ہے کہ شاید ابراہیم عادل شاہ سے متعلق رہا ہے اگر یہ قیاس صحیح ہے تو یہ نسخہ کاتی قدیم ٹھہرتا ہے اور اس کے کاتب کو ابراہیم عادل شاہ کے خطاطوں میں جگہ ملنا چاہئے نسخہ کی ترتیب وغیرہ میں جو اہتمام ہے، وہ بھی اس کی شان کو دو بالا کرتا ہے اور ورق پر یہ عبارت ہوا

"کتاب نورس بخدا شاہ (عصمت اللہ) دولتی جلد سیاہ ..... جمع کتاب خانہ

محمود شاہ"

اگر یہ نسخہ عبدالبراہیمی سے متعلق ہے تو اس کی اہمیت اس طرح بڑھ جاتی ہے کہ یہ نسخہ خاص بادشاہ کے حکم سے لکھا گیا ہے، مگر یہ قیاس پایہ تحقیق کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ اس میں حسب ذیل خامیاں موجود ہیں

- ۱۔ اس نسخہ میں لفظوں اور اعراب میں جو احتیاط درکار تھی وہ عمل میں نہیں آئی ہے اس لئے اس کے لفظوں کا صحیح تعین بغیر دوسرے نسخوں کے مقابلہ کے تقریباً ناممکن تھا،
- ۲۔ پھر وراگ کے تمام گیت ججز وراگ کے ماتحت درج ہیں، یہ خصوصیت بعد کے نسخوں کی ہوا

۱۔ بعض مقامات پر الفاظ غلط طور پر لکھے ہوئے ہیں، خصوصاً آخری ورق کی عبارت بہت

ابھی ہوئی ہے،

۲۔ اوراق کی ترتیب کی رستی کے ضمن میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نسخہ کا میسوان ورق بے ترتیب ہے یعنی اس ورق کے دونوں صفحے دو جگہ کے ہین ۱۳۰۰ صفحہ پیچھے کا ہے اس کے گیت کیدارا راگ کے ہین، حالانکہ ۳۰ ب پر راگ موری راگ کے گیت ہین جن کی ابتدا ورق ۲۵ ب پر ہوئی ہے، اس بے ترتیبی سے قیاس ہوتا ہے کہ یا تو کاتب سے کتابت کے وقت کوئی غلطی واقع ہوئی ہے یا جس نسخے سے یہ نسخہ مرتب ہوا وہی ناقص تھا،

بہر حال ایسے اہم اور قدیم نسخے میں اس طرح کی خامیاں پائی جانا حیرت انگیز ہے،

اس نسخہ کی ابتدا گوری راگ سے ہوئی ہے بعض راگوں کے ساتھ انجیلی کا فقرہ ملتی ہے بعض جگہ یہ لفظ محذوف ہے، اور نورس کا اضافہ ہے کہیں وونون لفظ غائب ہین میں اگرچہ ابتدا اور خاتمہ کے حصے موجود ہیں مگر درمیان کے بہت گم درمیان کے بہت سی اوراق غائب ہین دوسرے نسخوں سے مقابلہ کر کے ہین دس ورق کا پتہ لگایا مگر گیت پورہ نہیں ہو سکے البتہ جن گیتوں کے خاتمہ کے ابتدا کے حصے نامعلوم تھے ان کو پورا کر دیا گیا ہے اس طرح کل ۱۳ راگ اور ۳۹ گیت اور دس دوسروں کا پتہ چلا ہے، حالانکہ سرورق پر راگ کی تعداد ۱۲ گیت کی ۴۵ اور دوسرے کی دس بتائی گئی ہے، اس طرح ۳ راگ اور ۶ گیت مہوز کم ہیں، کسی وقت اس کتاب کا مالک لودھی خان تھا، بعد میں یہ نسخہ ۱۳۲۲ ہجری میں مظفر حسین کے کتب خانہ میں داخل ہوا اور آخر میں وصف (انٹران پریس) نے ۱۳۴۹ء میں اس کو فروخت کر ڈالا، ان تحریروں کے علاوہ بہت سی تحریریں ہیں، جو مٹا دی گئی ہیں،

اس نسخے کے چند گیتوں کے کچھ ابتدائی اور خاتمے کے الفاظ غائب ہیں، ممکن ہے کہ حاشیہ بندی میں کٹ گئے ہوں، یہ نسخہ نہایت اچھی حالت میں میوزیم میں محفوظ ہے،

(۸) نسخہ کتاب نورس کتابخانہ خدابخش خان یا کی پور پٹنہ، یہ نسخہ تمام نسخوں سے مخیر ہے اس میں ۳۰ راگ گیت اور ۹ دوسرے ہیں، کاتب محمد باقر ہے، سنہ کتابت درج ہین اکل صفحہ ۲۴ ہیں، اس نسخہ کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فارسی ترجمہ بھی شامل ہے، اس کی بنا پر اس کتاب کے الفاظ کی تعین میں آسانی ہوگئی ہے، اگر یہ نسخہ بہت ہی بے ترتیب ہے، ایک صفحہ پر جو گیت ہیں اور مختلف راگوں کے ہیں، اکثر ایک گیت کے حصے الگ الگ ہو گئے ہیں مشکل سے کوئی راگ ایسا ہوگا جس کے گیت کے سب ابیات ایک ساتھ ہوں خیال ہے کہ جس نسخہ سے یہ مرتب ہوا، اس کے اوراق بے ترتیب تھے، کاتب نے ورق بہ ورق اور سطر بہ سطر نقل میں التزام نہ کیا ہوگا، اس بنا پر بے ترتیبی پیدا ہوگئی ہوگی، ابتدا نسخہ چہارم اور پنجم کی طرح ہے، بھیر درآگ کے تمام گیت ججز کے تحت درج ہیں، عنوان میں بھی نورس کا لفظ عموماً پایا جاتا ہے،

۸۔ نسخہ نورس کتابخانہ رام پور (رضا لاہوری) یہ نسخہ خط نسخ میں ہے، دولہی ہے، نسخہ اول کی سطر بہ سطر اور ورق بہ ورق نقل ہے، اکل ۲۴ صفحے ہیں، کاتب عبد حکیم ہے جس نے ۱۲۴۸ ھ مطابق ۱۸۳۱ء بمصر بردجہ کلکتہ میں بکاتان نمبر ۶ واقع تاللا بازار اسٹریٹ، اپنے بڑے بھائی مولانا عبد حکیم کی فرمائش پر لکھا، مولانا نے ذکر اس نسخہ کو ذاب کلب علی خان کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے تھے، نسخہ اول کی آخری سطر بھی جس میں کاتب یعنی عبد لطیف مصطفیٰ کا نام ہے، اس نسخہ میں پائی جاتی ہے، ابتدا بھی ایسی نسخہ کی ہے، مگر چند اوراق کی ترتیب میں دونوں نسخوں میں فرق واقع ہو گیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ۱۲۴۸ ھ کے بعد نسخہ اول کی جز بندی ہوئی جس میں اوراق کی ترتیب پھر بگڑ گئی، رام پور کا نسخہ بھی بے حد بے ترتیب ہے، مگر اس کی ترتیب وہی ہے، جو نسخہ اول کی مذکورہ بالا سال میں تھی، دونوں نسخوں کے نقش و عیب یکساں ہیں، ہر صفحہ میں ۳۰ سطر ہیں، ۳۰ جلی اور ۱۲۹

(۹) نسخہ سوم سالار جنگ میوزیم حیدرآباد دکن، کاتب نامعلوم سنہ کتابت مذکورہ صفحہ ۱۲۹

ہر صفحہ ۱۱ سطر، خط معمولی نستعلیق نسخہ اول کی نقل ہے، ترتیب بھی وہی ہے، گیت اور راگ بھی ایک ہی ہیں، ابتدا اور خاتمہ بھی وہی ہے، مصطفیٰ کے نسخے میں جو پالی راگ نام تمام ہے، اس میں بھی اس کے خاتمہ کے حصے ہین ہیں، اسی طرح بھیر درآگ کے پہلے گیت کے ابتدا کی حصے اس نسخہ میں ہین ہیں، یہی اس نسخہ میں بھی خذوت ہین، صفحہ ۲ پر اس نسخہ کے کاتب نے فرید غلطی کی ہے کہ کبیرا کے بچا کسرا لکھ دیا ہے، اس کاتب نے اس قدر غلطیاں کی ہیں کہ اس نسخہ میں ایک دوسری کتاب کی نشان پیدا ہوگئی ہے، الفاظ غلط پڑھے گئے، نقطے غلط طور پر لگائے گئے، اغواب کا خیال ہی نہیں کیا، عنوان قائم ہی نہیں کئے، درمیان ہی میں درج کر دئے ہیں، کاتب نے مارو کو رو ما پڑھا ہے یہی غلطی نسخہ ششم میں بھی موجود ہے، اس سے یہ بھی قیاس ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ نسخہ ششم ہی کی نقل ہو، اس اعتبار سے اس نسخہ اول کی نقل کی نقل سمجھنا چاہئے، بیسویں صدی کا خط ہے،

کتاب نورس کے ان نسخوں کے علاوہ اور بھی دوسرے اہم نسخے ہوں گے جن کی تلاش در دست ہین بہت سے فائدے ہیں، علمد براہی کا سب سے مشہور خطاط خلیل اللہ تبت شکن ہے، جو عراق بعم کے مشہور خطاطوں میں تھا، اور شاہ ایران سے وابستہ تھا، ایران سے جب دکن آیا تو ارکان دولت کے ذمہ ہین ممتاز جگہ پر قارئ ہوا، اس خطاط نے بھی کتاب نورس لکھ کر بادشاہ کے سامنے پیش کی، تذکرہ خوشنویسان سے پتہ چلتا ہے کہ بادشاہ نے اس موقع پر اس کو بادشاہ قلم کا خطاب عطا کیا تھا، شاہ گروید بادشاہ بھن سے اس واقعہ کی تاریخ بھی ۱۲۴۸ ھ نکلتی ہے،

ابراہیم کے دربار میں باقر کا شانی ایک بڑے درجہ کا شاعر تھا، جو اعلیٰ درجہ کا خطاط بھی تھا، اس نے اپنے دیوان میں جا بجا اپنی شاعری اور خطاطی پر بہت فخر کیا ہے، خطاطی میں میر معزال دین

۱۵ ایک کوغرا نے لکھا ہے کہ ان کے ایک دوست کے پاس بھی ایک مغلذندہب نسخہ موجود تھا، مگر آج کل ان کا پتہ نہیں کہ کہاں ہیں،

کاشی کا شاگرد تھا، مگر اس کی خطاطی کا کوئی نمونہ اب موجود نہیں، اس کے کلیات محفوظ سالار جنگ میوزیم میں جا بجا ملک و اصلاح ہے، ممکن ہو کہ اس کے ہاتھ کی ہو، باقی پورے نسخہ نورس پر کاتب کا نام محمد باقر لکھا ہے، مگر اس محمد باقر کو باقر کاشی سمجھنے میں آئی ہے،

پروفیسر حدید حسن کے نسخے کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہو سکا کہ وہ بعد کا نسخہ ہے، پروفیسر صاحب نے ایک اور نسخہ کا ذکر کیا ہے جس کے کاتب کو بادشاہ نے سونے اور اشرافیہ میں ملوایا تھا، معلوم نہیں اس میں مبالغہ کتنا ہے، بہر حال پروفیسر صاحب مذکور نے یہ بھی فرمایا کہ وہی نسخہ ایک کتاب فردوس نے ۴۵۰ روپیہ کے عوض، انھیں دینا چاہا، مگر اس وقت ان کے پاس اتنے روپیہ نہ تھے، اور انھوں نے ہمت نہ کی، مگر کتاب فردوس کو جلدی تھی، اور اس نے ڈاکٹر عبدالحی کے ہاتھ فروخت کر ڈالا،

کتاب نورس کے مختلف نسخوں کے مطالعہ سے یہ نتائج نکلتے ہیں :-

۱۔ اس کتاب کے گیت میں وقتاً فوقتاً اضافہ ہوتا رہا، ابتداء میں کچھ کم گیت تھے، بعد میں زیادہ ہو گئے، اوپر کے نسخوں میں سے کوئی نسخہ ابتدائی نہیں ہے، کیونکہ پہلے ۷۰۰ نسخوں میں بتایا پورے نورس کا ذکر نہیں ہو سکتا، نورس پور کی بنیاد بقول رفیع الدین شیرازی سنہ ۱۱۳۰ ہجری میں پڑی اور سبھا پور پر پور کے نام سے سنہ ۱۱۳۰ ہجری میں موسوم ہوا، ان حالات میں جن گیتوں میں ان دونوں مقامات کا ذکر آیا ہے، وہ سنہ ۱۱۳۰ ہجری اور سنہ ۱۱۳۰ ہجری کے بعد لکھے گئے ہوں گے، اور جن نسخوں میں یہ گیت شامل ہوں گے، وہ یقینی طور پر سنہ ۱۱۳۰ ہجری کے بعد مرقون و مرتب ہوئے ہوں گے، مگر یہ دعویٰ بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اس کتاب کی باقاعدہ تدوین سنہ ۱۱۳۰ تک نہیں ہوئی ہوگی، کیونکہ ظہوری نے اس کتاب کا ویساچہ سنہ ۱۱۳۰ کے قبل لکھا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ظہوری کی دوسری شرا (جس میں پہلی شرا کا ذکر ہے، اس سے اس کا تاریخی تقدم ظاہر ہے) میں ابراہیم عادل شاہ کی عمر تیسرے عشرے

۱۱۳۰ سے جو کہ یہ وہی نسخہ ہوگا جس کو شاہ خلیل نے سنہ ۱۱۳۰ میں مرتب کیا تھا،

میں بتائی گئی ہے، اور یہ عشرہ ۱۱۳۰ میں پورا ہو جاتا ہے، گویا اس تاریخ سے قبل دوسری شرا لکھی گئی، اس نے پہلی شرا (مرتب) کتاب نورس کا دیباچہ تھی، اس سند سے بہت پہلے وجود میں آچکی تھی،

۲۔ کتاب کو دو طرح سے ترتیب دیا گیا ہے پہلی ترتیب اس طرح ہے کہ ایک راگ کے ذیل میں وہ تمام گیت اکٹھا کر دیئے گئے، جو اس راگ میں گائے گئے ہوں گے، اس میں بھی کچھ مرتبوں نے کسی راگ کو مقدم کیا اور بعض نے دوسرے کو عبد الرشید بھیرو کو بھوپالی پر مقدم کیا، اور عبد لطیف نے اس کے برعکس عبد کلیم نے آخر الذکر کے نسخے کی خصوصیت باقی رکھی، اور ان دونوں کے درمیان رام گری کا اضافہ کیا، ممکن ہو کہ عبد لطیف کے نسخے کے کھوئے ہوئے ورق اسی راگ پر مشتمل رہے ہوں،

دوسرے قسم کے مرتبوں نے اس ترتیب پر زیادہ زور نہیں دیا، ممکن ہو انھوں نے خیال کے اعتبار سے ایک قسم کے گیت کو یکجا کر دیا ہو، جو ترتیب بعد کے نسخوں میں قائم نہ رہ سکی، اس طرح کے نسخوں میں بھی دو قسم کی ابتداء موجود ہے، زیادہ مرتبوں نے حمزہ راگ کے ان ابیات سے ابتداء کی ہے، جو گجپتی کی ترتیب میں ہیں، حمزہ راگ میوزیم کے نسخے کی ابتداء گوری راگ سے ہوئی ہے، اور تمام نسخوں کے برعکس راگ کے ساتھ انکلی کا اضافہ ہے،

بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ جو گیت ابتداء میں بھیرو راگ میں گائے گئے تھے، وہی بعد میں حمزہ میں منفر کر دیئے گئے، پہلے قسم کے نسخوں میں بھیرو راگ ہی اور حمزہ نہیں ہے، اور بعد والے نسخوں میں وہی گیت حمزہ کے ذیل میں مندرج کر دیئے گئے، صرف مبنی کے نسخے میں ایک گیت تو بھیرو راگ میں باقی رکھا گیا، اور بقیہ حمزہ میں کر دیئے گئے،

## نوائے حیات

جناب سچا غلطی کا مجموعہ کلام

قیمت :- ۱۰/-

منیجر

# کیا صائبین بدھ کے پیرو تھے؟

اشہد اکبر مضمون مولانا فیضانِ حق صاحب گیلانی

ان

از مولوی عبدالرحمن صاحب ندوی رنگون

بودھا کی تعلیمات کا جن لوگوں نے مطالعہ کیا وہ جانتے ہیں کہ بودھ دھرم ایک تبلیغی مذہب ہے اگرچہ شروع میں اس کی جدوجہد صرف ہندوستان تک محدود تھی لیکن اشوک کی کوشش سے اس کا دائرہ ہندوستان سے باہر دور تک وسیع ہو گیا، اور اس کے مبلغین اور راہبوں نے اس کو دنیا کے کونے کونے تک پھیلا دیا۔ اس کے ماننے والے آج اسلام اور عیسائیت کا مقابلہ کر رہے ہیں آج بودھ متی کے ماننے والے دنیا کے جس حصہ میں بھی پائے جاتے ہیں، اگرچہ ان میں سے بہتوں نے اپنے موروثی دین اور آبائی تہذیب کا رنگ بھی اس میں شامل کر لیا ہے، پھر بھی ان کی دینی زندگی اور مذہبی کاروبار میں چند ایسی مشترک چیزیں پائی جاتی ہیں جس سے وثوق کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان پر بودھا کی تعلیمات کا اثر پڑا ہے۔

صائبین کے دینی و مذہبی خیالات اور ان کے مذاہن کی تبلیغی کوششوں کی صحیح تصویر اگر آج ہمارے سامنے ہوتی تو اس وقت ہم بودھا کی تعلیمات کی روشنی میں اس نتیجہ تک پہنچ سکتے تھے کہ قرآن نے جن لوگوں کو صائبین کہا ہے،

وہ حقیقت میں بدھ دھرم کے ماننے والے تھے اور شام و فلسطین وغیرہ میں بودھسٹون کو ایک نام

صائبی کہتے تھے، یا ان سے مراد کوئی دوسرا ہے، صرف اس بنا پر کہ فلسطین اور شام تک بودھ متی کا اثر کسی ایک شکل میں ضرور پہنچا ہے، اس لئے اس نواح کے بودھسٹون کو صائبی نام دے کر ان کو اب کتاب کی صفحہ میں کھرا نہیں کیا جاسکتا، حیرت اس پر نہیں کہ بودھا نے جس دین اور دھرم کی دعوت دی تھی، اس دین کے ماننے والوں کو صائبیہ کہتے تھے، بلکہ حیرت اس پر ہے کہ بودھسٹون کی پوری دنیا آج تک قرآن کی بشارت کے بے جبر اس الصائبین کو باہر سے اکڑینے والی قوموں میں ڈھونڈنا چاہنے کے بجائے، تین، اربیتوں، سینین اور بلد امین میں رہنے سمجھنے والی قوموں میں ڈھونڈنا چاہئے، ممکن ہے کہ وہ ان مل جائے،

بودھ اسٹ بودی ست (Bodhiatta) کا عربی تلفظ ہے، یہ دو پالی لفظوں بودھا

(Bodhi) (اعلیٰ درجہ کا علم و عرفان) اور ست (Satta) (ہستی) سے مرکب ہے،

یعنی علم و عرفان کے اعلیٰ درجہ تک پہنچنے والی ہستی، بالفاظ دیگر بودھا ہونے والی ہستی۔

جن لوگوں نے بودھا کی سوانح عمری کا بخور مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ بودھا جب صراطِ مستقیم

کی جادہ چمائی کر رہا تھا اس وقت بودی ست (Bodhiatta) کے آغازی خطاب

سے مشہور تھا، اور لوگ اسی خطاب سے ال کو مخاطب کرتے تھے، اور عربی کتابوں میں بودھا کا ذکر بودا

ہی کی شکل میں کیا جاتا ہے جس طرح عربوں نے بودی ست (Bodhiatta) سے بودا

بنالیا، اسی طرح یونانیوں نے الامین رد بدل کرتے ہوئے بودا سے یوڈاسٹ یوڈاسٹ

بناتے ہوئے جو سا پھٹ (Joaphat) بنالیا، اور سینٹ جو سا پھٹ (St. Joseph) کے

نام سے اپنے دیون میں ایک ولی کا اضافہ کر کے، ۲ دین نومبر کو اس کا تہوار منانا شروع کر دیا، بعض فرقوں میں

اب تک یہ تہوار منایا جا رہا ہے، اسمنیہ یا شمنان یہ بھی پالی (Samanan) کا معرب ہے اور بدھ متی کے ان نواموں

راہبوں کا ایک آغازی خطاب ہے جو ترک علاقے کے بودھا کے بتاؤ ہوئے طریقہ تہذیب کے نفس میں مشغول رہنے تھے اس لئے

انم بودھا کے ہر پر کو شمنان نہیں کہہ سکتے ہیں،

تذکرات البیہ کے بابت حال میں مولوی نجم الدین صاحب نے لاہور سے مجھ کو بھی خط لکھا تھا، اس سلسلہ میں نے اپنے یہاں کے نسخے دیکھے، ایک نسخہ ناقص ہے جس میں چھ رسالے پورے ہیں، یہ عمدہ صحیح جزوی، دوسرا ضخیم جلد ہے جو حیدرآباد میں نقل ہوا ہے، جہاں تک یاد آتا ہے، اس کے ۱۸ رسالے ہیں، خط عمدہ، صحت قابل اطمینان نہیں، تمام کتاب دیکھنے سے جلد اول و دوم کا پتہ مجھ کو نہ لگا، رسالوں کا شمار البتہ ہے، علی گڑھ میں نسخہ ہوا اس کا مجھ کو علم نہیں، مزید استفسار پر جواب حبیب گنج سے زیادہ منقبض لکھے گا، انشاء

حبیب الرحمن خان

(۲)

حبیب گنج ضلع علی گڑھ

۵ رجبہ ۱۳۲۶ھ

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

شکر کرم — کا بی نسخہ بھی آگیا، آپ کا نام اس پر لکھا ہوا ہے، بدلا تو نہیں،

مکاتیب سنائی نے آتش شوق کو زیادہ تیز کیا، محفوظ الحق صاحب پروفیسر بھی مشتاق ہیں، وقت کتاب کی ہے، مکاتیب لغات عربی سے ملو، یہیں صحیح نقل کے لئے ذی علم کتاب کی ضرورت ہے اور دیکھنے بہ شکل مل ہو، سرد خان گویا کے خط کا جواب ذرا وقت چاہتا ہے، میں آج کل جامعہ مدنیہ کے لئے ایک مرتب کرنے میں مصروف ہوں، اول فرصت میں انشاء اللہ جواب لکھتا ہوں، غم گڑھ کی حاضری کے بابت لکھنا آج کل جانے اور نمائش کے تماشائے بننے سے طبیعت سخت آبی ہے، اس لئے شاید کانفرنس میں بھی شرکت نہ ہو، ممکن ہو آماجی ہو جائے، اس سلسلے میں حاضری آپ کے یہاں ہو سکے گی کہ امر حنفی سے علی گڑھ میں نمائش ہو رہی ہے، گورنر صاحب شریک ہوں گے، آپ یہ کیجئے کہ ۳۰ یا ۳۱ رجبہ ہی مقرر کر دیجئے، انشاء اللہ حاضر ہوں گا، لکھئے تو مکاتیب سنائی کا نسخہ آپ کے تبصرہ کے لئے ساتھ لیا آؤں

آثار علیہ

مکاتیب لانا حبیب الرحمن خان شروانی مرحوم

بنام

مولانا سید سلیمان ندوی

(۱)

۷۸۶

علی گڑھ ۲۹ ستمبر ۱۳۲۶ھ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

مکرمی

شکریہ و ادبی، میں کئی روز سے یہاں ہوں، اس لئے جواب میں تاخیر ہوئی، مزید تاخیر سے بچنے کے لئے بقدر مطلوبات جواب لکھتا ہوں، مزید تفصیل حبیب گنج سے آئندہ استفسار پر لکھ سکتا ہوں، تذکرہ سامی کا نسخہ میرے یہاں کا بہت قدیم ہے، یعنی تالیف کے چند سال کے بعد کا ہے، مگر غلطی درمیان میں عبارتیں متروک ہیں، ایک اور اچھا نسخہ حیدرآباد میں حکیم مظفر حسین (چھتہ بازار حیدرآباد دکن) کے پاس تھا، اس سے میں نے اپنے نسخے کو بہت کچھ صحیح کیا، ابھی حال میں رسالہ اردو نے یہ خبر شائع کی ہے کہ تحفہ سامی مولوی اقبال حسین ایم اے نے شائع کر دیا، جو (غالباً) رجسٹرڈ پتہ یونیورسٹی سے طلب کیا جاسکتا ہے، ملاحظہ طلب صفحہ ۵، ۶، اردو جولائی سنہ حال، اگر اچھا چھپا تو عمدہ کام ہو گیا،

فرمایشی مضمون مرسل ہی کار بر آری کے بعد واپس ہو، نسل میں شامل رہے گا، اقباس بالکل آپ کی رائے پر ہے، مگر مضمون میں حالات نہیں ہیں، ضرورت ہو تو بھیجے جاسکتے ہیں،

حبیب الرحمن خان

(۳)

حبیب گنج علی گڑھ

۱۰ رجب المرجب ۱۹۳۷ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

عرسے سے خیریت دریافت نہیں ہوئی، سفر مہینہ اور وہاں کی مصروفیت اگرچہ ضامنِ صحت ہو نام  
خیریت سننے کو دل چاہتا ہے،

احمد اللہ خیریت ہی، بارش کا سلسلہ اب برسات کے رنگ میں قائم ہوا ہے، احمد اللہ آب و ہوا بفضلہ  
تعالیٰ صاف ہے،

پتنہ حاضر ہونے کا حکم میرے نام بھی پہنچا تھا، مگر بعض خانگی وجوہ مانع رہیں، دل بہت چاہا  
امید ہے کہ ایسٹرین تلافی ہو، جو پتنہ میری نظر میں ہے وہ اب کمان، حکیم عبدالحکیم صاحب اور ملا  
کمال صاحب وغیرہا کو آنکھیں ڈھونڈھیں گی کمان پائیں گی،

خواجہ سنائی کے کلام کا بل روانہ ہو چکا ہو گا،

مولوی مسعود علی صاحب کو بعد سلام باغ حبیب گنج کے درخت ہنوز چشم براہ انبیہ برائے من کھڑا  
ہیں، نواب سر منزل اللہ خان صاحب غلیل ہیں، دیرینہ تعلقات کے بحال سے مزاج پر سی اور دعا سے صحت  
مناسب معلوم ہوتی ہے،

حبیب الرحمن خان

(۴)

حبیب گنج ضلع علی گڑھ

۲۷ اپریل ۱۹۳۷ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

۱۷ اپریل کے گرامی نامے کا شکریہ! یہ ایام متواتر آب و ہوا میں گزر رہے ہیں، اس لئے جواب  
دیر سے آتا ہے،

دارالمصنفین کی حاضری کا انتظار بھی دل نواز ہے، اللہ تعالیٰ خیریت سے حاضری نصیب فرمائے  
آپ کا وطن جانا وہاں رہنا سچا بخیر واپس آنا مبارک ہو، وطن کی آب و ہوا تندرستی بخشتی ہے  
کی تندرستی سے جو خواہ شادمان ہوں، دارالمصنفین شاداب،

تاریخ ہند کی بقیہ رقم انشہائی میں ادا ہو جائیگی، ارٹھی تک چک نیچ دیا جائے گا،  
احمد اللہ خیریت ہی، اہل دارالمصنفین کی خیریت کی آرزو،

حبیب الرحمن خان

(۵)

حبیب گنج ضلع علی گڑھ

۲۳ جولائی ۱۹۳۷ء

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ امید ہے کہ مزاج سامی قرین عافیت ہو گا،

اپنے یہاں کے فہرہ سے دو مثنویاں خواجہ سنائی کی نقل کرا کے بھیجتا ہوں، یہ ادیب فاضل غلام  
خان گویا کی فرمائش ہیں، ان کی خدمت میں بھیج دی جائیں تو ممنون ہوں گا، مصارف روانگی معلوم

ہونے پر بیان سے پہنچ دیے جائیں گے،

کاتب جیسا یہاں دیہات میں مل سکا اس سے نقل کرا دی گئی، بہت سی فروگزشتیں (بیا)  
اصل میں ہیں، غلطیاں بھی ہیں، وہی باوجود مقابلہ نقل میں بھی مجبوراً رہیں،  
الحمد للہ خیریت ہے،

مولوی مسعود علی صاحب کو سلام، حبیب الرحمن خان

(۶)

حبیب گنج ضلع علی گڑھ،

۱۰ رمضان المبارک ۱۳۵۶ھ

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

شکر کرم مع انخیر مراجعت مبارک، اللطف شاہی و اضافہ بھی مبارک،

اعلیٰ حضرت خلد اللہ ملکہ کی ذات گرامی اس دور میں اگلے سلاطین کے علوم و فنون کی قدر دانیوں کی  
یاد دلاتی ہے، ورنہ عموماً اہل ان ملک یورپ کے ہوازدہ ہیں، آذوقہ کی صحت نواب فریاد جنگ ہا  
کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، موصوت کو ایک خط لکھ دیجئے،

مولوی ابو ظفر میان ہیں، اور مع انخیر اپنے کام میں مصروف ہیں، آپ کا خط ان کو سنا دیا،  
الحمد للہ، ہر مبارک بنائیت گذر رہا ہے، پہلا کلام مجید کل انشہ تراویح میں ختم ہو گا، دارالمنین  
کے رمضان صحت یاد آ جاتی ہے،

مولوی مسعود علی صاحب کو سلام شوق التیام،

حبیب الرحمن

## کتاب جامعہ مطبوعات جدیدہ

مسئلہ اجتہاد و از جناب مولانا محمد حنیف صاحب ندوی، تقطیع بڑی ضخی مت ۱۸۴ صفحہ، کاغذ

کتابت و طباعت بہتر قیمت جلد ۱۰۰ پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

اجتہاد کے بارہ میں آجکل بڑی افراط و تفریط پائی جاتی ہے، ایک طبقہ نے سرے سے اجتہاد  
کا دروازہ بند کر رکھا ہے، اور پرانی لکیر سے ایک قدم آگے بڑھنا نہیں چاہتا، دوسرا طبقہ جو دینی  
علوم کو بھی بے بہرہ ہے، اپنی رائے کو اجتہاد کا درجہ دیتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اجتہاد میں اس قدر  
دست و پیما ہے کہ ہر کس و ناکس کو اس کا حق ہو، اور اتنی شدت کہ اجتہاد کو مطلق حرام سمجھا جائے  
اگر اسلام دنیا کا آخری اور دائمی دین ہے تو اس کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے، اس لیے کہ دنیا میں آئے دن  
نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں، اگر اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا جائے تو بہت سے مسائل میں  
اسلام دنیا کی رہنمائی سے قاصر رہے گا، لیکن اس کے ساتھ شرائط و قیود ہیں، اولاً اجتہاد صرف نئے  
مسائل میں ہو گا، جن مسائل کے متعلق پہلے سے احکام و فیصلے موجود ہیں ان میں اجتہاد نہیں ہو سکتا،  
اور اجتہاد کا حق صرف ان ہی لوگوں کو ہے جو دینی علوم میں پوری بصیرت کے ساتھ صاحب تقویٰ  
اور اسلامی روح کے مزاج شناس بھی ہوں، اجتہاد کسی مسئلہ میں محض اپنی رائے کا نام نہیں ہو سکتا، بلکہ  
اس کی بنیاد بھی قرآن مجید و احادیث نبوی ہی پر ہے، اور ان ہی کے اصول و احکام سے نئے مسائل کا  
استنباط کیا جائے گا، اس کتاب میں اسی نقطہ نظر سے اجتہاد کے اصول و شرائط پر بحث کی گئی ہے،  
پہلے ابواب میں کتاب و سنت اور اجماع و قیاس پر فصل روشنی ڈالی گئی ہے، اور آخر میں اصول فقہ

صحابہ کرام اور ائمہ اسلام کے طریقہ اجتہاد کی روشنی میں اجتہاد کے اصول و شرائط اور اس کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن مجید، احادیث اور فقہ کی تدوین کی رجحانی تاریخ، مسائل کے استنباط میں محدثین و فقہاء، ائمہ اربعہ اور دوسرے ائمہ کبار کے اصول و طریق عمل اور اصول فقہ کے مسائل کی بھی تفصیل آگئی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب درحقیقت اصول فقہ کا رسالہ ہے جس میں اجتہاد کا بھی رجحانی ذکر ہے جس سے فقہ اور استنباط مسائل کے اصول و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں، اور اس حیثیت سے یہ کتاب فقہ کے طالب علموں کے مطالعہ کے لائق ہے، اجتہاد کا مسئلہ بہت نازک ہو مگر لائق مصنف نے خوش اسلوبی اور اعتدال سے اس کو طے کیا ہے، البتہ کہیں کہیں بیان میں ژولیدگی پیدا ہو گئی ہے۔

فرخندہ بنیاد حیدر آباد از ڈاکٹر سید محی الدین صاحب زور قادری تقطیع بڑی ضخامت ۲۲۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مہلک، غیر مہلک، پتہ: سرب رس کتاب گھر

خیر آباد، حیدر آباد، دکن۔

دکن میں کئی مسلمان خانوادوں نے حکومت کی، مگر ان میں قطب شاہی سلاطین نے اس کو تہذیبی حیثیت سے سب سے زیادہ ترقی دی، اور اپنی دولت و ثروت اور حسن مذاق سے اپنے پایہ تخت حیدر آباد کو تہذیب و تمدن کا گوارہ بنادیا، اور اس کی یہ حیثیت آصفی عہد تک قائم رہی، اور تیموریوں کے خاتمہ کے بعد دکن میں آصفی حکومت ہی تہذیب و تمدن میں اس کی وارث قرار پائی، مگر انقلاب و ہر کے ہاتھوں تاریخ اضحیٰ کا یہ آخری ورق بھی الٹ گیا، اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آئندہ اس کے آثار بھی باقی رہ سکیں گے، یا تاریخ کی داستان پارینہ بن جائیں گے، اس لیے فاضل مصنف نے حیدر آباد کی چار سو سالہ تمدنی سرگذشت کو کتاب کی صورت میں مرتب کر دیا ہے تاکہ آئندہ آنے والی نسلیں اس کے ذریعہ اس کی یاد تازہ کر سکیں کتاب کے پہلے حصہ میں حیدر آباد کی تاسیس کے زمانہ سے لیکر موجودہ دور تک اس کے عالی شان تصور و محلات، مساجد و امام بارگاہوں، باغات اور دوسری اہم عمارتوں کی جن میں

اکثر مٹ چکی ہیں، تاریخ، ان کی تعمیراتی خصوصیات اور عظمت و شان کی تصویں دکھائی ہیں، اور دوسرے حصہ میں قطب شاہی سلاطین کی رزم و بزم کی تاریخی اور روایتی داستانوں کو افسانے کی شکل میں تحریر کیا ہے جس سے ان کی شان و شوکت، حسن مذاق، الولاء لغزنی و حوصلہ مندی، فیاضی و سیرت، بزم آرائی وغیرہ اس دور کی تہذیب و معاشرت کے نہایت دلکش مرقعے اور دکن کی تاریخ کے اہم واقعات نکالنے کے سامنے آ جاتے ہیں، طرز تحریر مؤثر و دلکش ہے، اور اس میں جا بجا دلی اور لکھنؤ کی تہذیب کے مرقعے نکالنے خواجہ حسن نظامی، مرزا رسوا اور خواجہ عبدالبرکات عشرت کی تحریر کی جھلک آ جاتی ہے، اب تاریخ کا وہ الٹ چکا ہے، ہندوستان کی قدیم مشترک گنگا جہنی تہذیب کا ہر نقش مٹا یا جا رہا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے تمام پرانے مرکزوں کے ایسے ہی تحریری مرقعے تیار کیے جائیں کہ آئندہ آنے والی نسلیں کم سو کم ان ہی کے ذریعہ تاریخ کے اس فراموش شدہ ورق کی یاد تازہ رکھ سکیں۔

مقصد بیعت از جناب مولانا غوثی شاہ صاحب قادری خشتی تقطیع چھوٹی ضخامت ۹۶

صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت: باختلاف کاغذ، عا اور عہ، پتہ بریت انسٹو  
چنچل گوڑہ، حیدر آباد، دکن۔

بیعت در اصل برائیوں سے توبہ اور اصلاح نفس کا معاہدہ ہے، مگر اب وہ بھی دوسری اچھی چیزوں کی طرح محض ایک رسم بن کر رہ گیا ہے جس کا عمل سے تعلق نہیں سمجھا جاتا، اس لیے تصوف و سلوک کے مخالفین سرے سے اس کے منکر ہو گئے ہیں، مصنف نے جو اس راہ و رسم کے عارف اور اس کے حقیقت شناس ہیں، مذکورہ بالا کتاب میں آیات قرآنی، احادیث و اسوۂ نبوی اور عمل صحابہ کی روشنی میں بیعت کی حقیقت اور اس کے مقاصد واضح کیے ہیں، اور شیخ کامل کے اوصاف و شرائط مرشد و مسترشد کے تعلقات و آداب، ان کے حقوق و فرائض اور اس تعلق کے جملہ تعلقات کی تفصیل لکھی ہے مصنف کا نقطہ نظر بڑی حد تک صحیح ہے، اور انھوں نے اعتدال و توازن سے اس مسئلہ